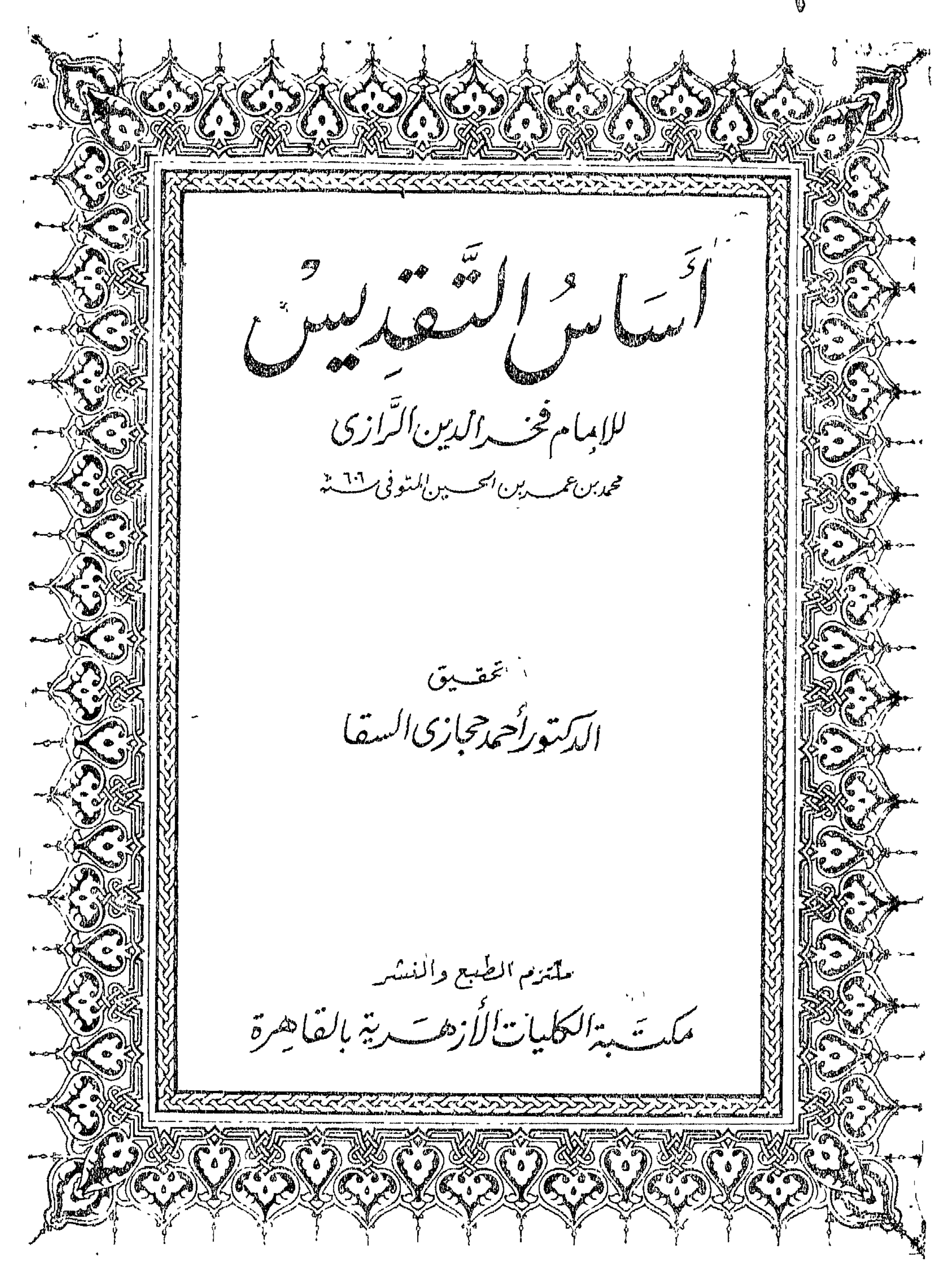
من تراثِ الرازي

٩



أساس التقديس

للإمام فخر الدين الرازي

محمد بن عمر بن الحسين المتوفى سنة ٦٠٦

تحقيق

الدكتور أحمد حجازي السقا

ملتزم الطبع والنشر

مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة

١٤٠٦ هـ — ١٩٨٦ م
رقم الايداع ٨٦/٣٩٨٣
٩٧٧ — ١٩٣ — ٠٢٧ — ٣

الإهداء

أهدي هذا الكتاب إلى الأستاذ الدكتور
يحيى هاشم حسن فرغل تقديراً لعلمه وحُسن خلقه

(أحمد حجازي السقا)

بسم الله الرحمن الرحيم

التعريف بالكتاب :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على خاتم النبيين ، محمد . وعلى آله وأصحابه ، وعلى الأنبياء السابقين ، ومن اهتدى بهديهم إلى يوم الدين .

أما بعد

ففى القرآن الكريم قوله تعالى : « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله. يد الله فوق أيديهم » وهذا القول يفسره الإمام محمود بن عمر بقوله : « يريد أن يد رسول الله - التى تعلو أيدى المبايعين — هى يد الله . والله - تعالى — منزه عن الجوارح ، وعن صفات الأجسام . وإنما المعنى : تقرير أن عقد الميثاق مع الرسول، كعقده مع الله، من غير تفاوت بينهما . كقوله تعالى : « من يطع الرسول ، فقد أطاع الله(١) » يريد هذا الشيخ الجليل أن يقول : إن « يد الله » لا تعنى أن لله يد جارحة كأيدى البشر ، وإنما تعنى أن العقد مع الرسول ، كالعقد مع الله . لأن الله وعد بأن يوفى المجاهدين أجرهم بغير حساب « ومن أوفى بعهده من الله » ؟ وقد التزم الشيخ الجليل بهذا المعنى، لورود نصوص محكمة فى القرآن ، تنفى المثل عن الله عز وجل. منها قوله تعالى: « ليس كمثله شىء ، وهو السميع البصير » والذين لا يحسنون التأويل من المسلمين ، يقولون : إن الله له يد ، لأنه أثبت لنفسه يداً فى

---

(١) انظر الكشاف فى سورة الفتح .

قوله : « يد الله » ويقولون : لامثل لليد ولالله ، لأنه نفى عن نفسه المثل فى قوله : « ليس كمثله شىء »

وهذا الكتاب النفيس ، المسمى بـ « تأسيس التقديس » أو « أساس التقديس » يثبت وجود الله عز وجل ، ويؤول الصفات التى توهم أعضاء لله عز وجل ، كاليد والرجل والعين والأذن ، ويؤول الصفات التى توهم أفعالا لله عز وجل ، تليق بغيره ولا تليق به ، كالغضب والسخط والمكر والاستيحا . على نحو ما أول الشيخ الجليل محمود بن عمر المتوفى سنة ٥٣٨ هـ فى « يد الله فوق أيديهم » وعلى نحو ما أول الشيخ الغزالى أبو حامد حجة الإسلام ، المتوفى سنة ٥٠٥ هـ وعلى نحو ما أول الشيخ عبد الوهاب الشعرانى ، الصوفى الشهير .

ونطبعه على المخطوطة الموجودة فى دار الكتب المصرية ٢٣٢٢٢ ب ميكروفيلم ٢٠٨٦٤ ورمزها فى التحقيق :(خ) وعلى نسخة كردستان ١٣٢٨ ورمزها فى التحقيق (ط) وإذا صححنا ، يكون الرمز (ص) إشارة إلى الأصل .

ومؤلف الكتاب: هو الإمام الجليل، فخر الدين الرازى . محمد بن عمر بن الحسين . المتوفى سنة ستمائة وست من الهجرة ، وهو أشعرى العقيدة ، شافعى المذهب — مثلنا — ومن كتبه :

١ — التفسير الكبير ، واسمه مفاتيح الغيب .

٢ — المحصول فى أصول الفقه .

٣ — المطالب العالية من العلم الإلهى - والعلم الإلهى هو المسمى فى لسان اليونانيين ياثولوجيا ، وفى لسان المسلمين علم الكلام أو الفلسفة الإسلامية

— وهو كتاب فى تسعة أجزاء طبعته الكليات الأزهرية ، بتحقيقنا سنة ١٩٨٥ —

٤ — الأربعين فى أصول الدين .

٥ — مناقب الإمام الشافعى ، واسمه أيضا : إرشاد الطالبين إلى المنهج القويم فى بيان مناقب الإمام الشافعى — وقد طبعته الكليات الأزهرية بتحقيقنا سنة ١٩٨٥ —

٦ — شرح عيون الحكمة — وعيون الحكمة من تأليف الفيلسوف ابن سينا —

٧ — محصل أفكار المتقدمين .

٨ — لوامع البينات فى شرح أسماء الله والصفات .

٩ — أساس التقديس . ١٠ — لباب الإشارات والتنبيهات — وهو تهذيب ومختصر كتاب «الإشارات والتنبيهات» لإبن سينا الفيلسوف .

واعلم : أن الجزء الثامن من كتاب « المطالب العالية » وعنوانه « النبوات وما يتعلق بها » قد طبعته الكليات الأزهرية ضمن كتاب المطالب ، وطبعته فى كتاب منفرد سنة ١٩٨٤ . وفى التقديم له ككتاب منفرد ؛ كتبنا فى التقديم هذه المباحث :

١ — إثبات النبوة ٢ — النبوة عند علماء بنى إسرائيل .

٣ — نسخ الشرائع ٤ — علم السحر

٥ — كرامات الأولياء .

ومثله سيكون الجزء السابع والتاسع فى الطبع . وعنوان السابع : « الأرواح العالية والسافلة » وعنوان التاسع « القضاء والقدر » أو « الجبر والقدر » .

وقد حققت « أساس التقديس » بعون الله تعالى ، فى « المملكة الأردنيــة الهاشمية » فى شهر أكتوبر سنة ألف وتسعمائة وخمسة وثمانين من الميلاد ، ولما عدت إلى « مصر » كتبت مبحثا عن « تأويل صفات الله تعالى بين اليهودية والإسلام » ضمن بيان قضية هذا الكتاب ، لأقوى به كلام المؤلف — رحمه الله — ووضعته بعد تمام الكتاب .

وقد راجع المبحث ، ورتب عناصره : أستاذنا الجليل الشيخ محمود مصطفى بدوى . فله الشكر .

والله أسأل أن يوفقنا إلى خدمة العلم والدين .

د / أحمد حجازى أحمد السقا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد[1] لله الواجب وجوده وبقاؤه ، الممتنع تغيره وفناؤه . العظيم قدره واستعلاؤه ، العميم (آلاؤه ونعماؤه)[2] الدال على وحدانيته : أرضه وسماؤه ، المتعالى عن شوائب التشبيه والتعطيل : صفاته وأسماؤه . فاستواؤه[3] : قهره واستيلاؤه ، ونزوله : بره وعطاؤه ، ومجيئه : حكمه

---

(١) أول ط : قال الشيخ الامام فخر الدين محمد بن عمر ، الرازى — نعمده الله بغفرانه — الحمد لله ... الخ وأول خ : قال الامام علامة العالم ، أستاذ البشر ، الداعى الى الله تعالى ، فخر الدين ، حجة الاسلام : محمد بن عمر الرازى — تغمده الله برحمته — : الحمد لله .. الخ

(٢) فى ط : نعماؤه الاؤه .

(٣) يريد المؤلف أن يقول : ان الحق فى قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » أن يفسر الاستواء بالقهر والاستيلاء على المعنى المجازى، ولا يفسر بالجلوس على المعنى الحقيقى . لأن الله ليس كمثله شيء . ثم يستمر فى بيان تأويل الصفات . فيقول : ان معنى نزول الله : نزول بره ، لا النزول الحقيقى ، لأن النزول الحقيقى يستدعى مكانا وجهة . وهكذا فى سائر الصفات الموهمة أن الله يشبه البشر فى صفاتهم الجسمية والفعلية . ومذهب التأويل هذا الذى يشرحه الامام فخر الدين فى أساس التقديس بعبارات واضحة مطولة ، هو نفسه مذهب السلف ومذهب اهل التصوف ، فقد صرح به حجة الاسلام محمد بن محمد الغزالى فى « الاقتصاد فىالاعتقاد » وصرح به الشيخ عبدالوهاب الشعرانى فى «لطائف المنن والأخلاق» وهو مذهب الشيعة الامامية ، وهو مذهب علماء بنىاسرائيل، وهو مذهب المسيح عيسى بن مريم عليه السلام . فانه لما قال لبنى اسرائيل. « كل شيء يأتى من يد الله » (بر ١٠٤ : ٧) قال له تلميذ من تلاميذه ، اسمه « متى » : « يا معلم . انك لقد اعترفت أمام اليهودية كلها . بأن ليس لله من شبه كالبشر ، وقلت الآن : ان الانسان ينال من يد الله . فاذا كان لله يدان ، فله اذا شبه بالبشر ؟ أجاب يسوع : انك لفى ضلال يا متى . ولقد ضل كثيرون هكذا . اذ لم يفقهوا معنى الكلام لانه لا يجب على الانسان أن يلاحظ ظاهر الكلام ، بل معناه ... الخ » .

وقضاؤه، ووجهه: (جوده، أو جوده وحباؤه)(٤) وعينه: حفظه، (وعونه)(٥) اجتباؤه، وضحكه: عفوه، أو إذنه وارتضاؤه، ويده: إنعامه، أو إكرامه واصطفاؤه. ولا يجرى فى الدارين من أفعاله: إلا ما يريده ويشاؤه. والعظمة: إزاره، والكبرياء: رداؤه.

(أحمده على جزيل نعمه، وجميل كرمه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له(٦)) وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، ولو كره المشركون. صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه، وسلم تسليما كثيراً.

أما بعد

فإنى وإن كنت ساكنا فى أقاصى بلاد المشرق، إلا أنى (لما سمعت)(٧) أهل المشرق والمغرب، مطبقين متفقين، على أن السلطان المعظم، العالم العادل، المجاهد، سيف الدنيا والدين، سلطان الإسلام والمسلمين، أفضل سلاطين الحق واليقين «أبا بكر بن أيوب» — لازالت آيات راياته فى تقوية الدين الحق، والمذهب الصدق، متصاعدة إلى عنان السماء، وآثار أنوار قدرته ومكنته، باقية، بحسب تعاقب الصباح والمساء — أفضل الملوك، وأكمل السلاطين، فى آيات الفضل، وبينات الصدق، وتقوية الدين القويم، ونصرة الصراط المستقيم، أردت(٨) أن أتحفه بتحفة سنية، وهدية مرضية. فأتحفته بهذا الكتاب، الذى سميته بـ «أساس التقديس»(٩) على بعد الدار.

---

(٤) من خ

(٥) سقط خ

(٦) سقط: خ

(٧) الا انى سمعت: ص

(٨) فأردت: ص

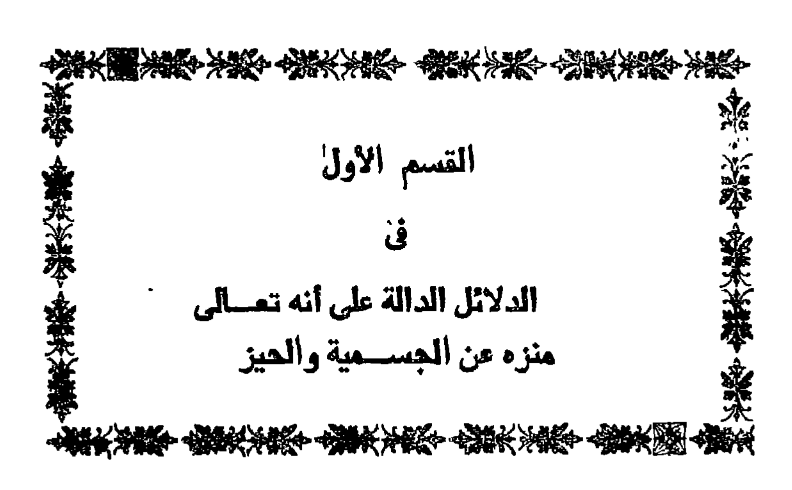
(٩) فى خ: بتأسيس التقديس

وتباين الأقطار ، وسألت الله الكريم(١٠) أن ينفعه به فى الدارين ، بفضله وكرمه .

ورتبته على أربعة أقسام . القسم الأول : فى الدلائل الدالة على أنه تعالى منزه عن الجسمية والحيز (والقسم الثانى : فى تأويل المتشابهات ، من الأخبار والآيات . والقسم الثالث : فى تقرير مذهب السلف . والقسم الرابع : فى بقية الكلام فى هذا الباب)(١١) .

---

(١٠) تعالى : خ (١١) زيادة



القسم الأول

فى

الدلائل الدالة على أنه تعـالى منزه عن الجسـمية والحيز

الفصل الأول
في
تقرير المقدمات التي يجب ايرادها
قبل الخوض في الدلائل

وهي ثلاثة :

المقـدمة الأولى
في
اثبـات موجود لا يشار اليه بالحس

اعلم[1] : أنا ندعي وجود موجود لا يمكن أن يشار إليه بالحس ، أنه ههنا ، أو هناك[2] أو نقول : إنا ندعي وجود موجود (غير مختص بشيء من الأحياز والجهات ، أو نقول : إنا ندعي وجود موجود)[3] غير حال في العالم ، ولا مباين (عنه)[4] في شيء من الجهات الست ، التي العالم .

وهذه العبارات متفاوتة[5] والمقصود من الكل شيء واحد .

ومن المخالفين من يدعي : أن فساد هذه المقدمات : معلوم بالضرورة . قالوا[6] : لأن العلم الضروري حاصل بأن كل موجودين ، فإنه

---

(1) المقدمة الأولى : اعلم ... الخ : الأصل .
(2) هنالك : خ (3) سقط : خ
(4) سقط : خ (5) متقارنة : خ
(6) وقالوا : ص

لابد وأن يكون أحدهما حالا فى الآخر ، أو مباينا عنه ، مختصا بجهة من الجهات الست المحيطه به .

وقالوا(٧) : وإثبات موجودين على خلاف هذه الأقسام السبعة : باطل فى بدائه العقول . واعلم : أنه لو ثبت كون هذه المقدمة بديهية ، لم يكن الخوض فى ذكر الدلائل جائزاً ، لأن على تقدير أن يكون الأمر على ما قالوه ، كان الشروع فى الاستدلال على كون الله تعالى غير حال فى العالم ولا مباين عنه بالجهة : إبطالا للضروريات . والقدح فى الضروريات بالنظريات : يقتضى القدح فى الأصل بالفرع ، وذلك يوجب تطرق الطعن إلى الأصل والفرع معاً . وهو باطل . بل يجب علينا : بيان أن هذه المقدمة ليست من المقدمات البديهية ، حتى يزول هذا الإشكال .

فنقول : الذى يدل على أن هذه المقدمات ليست بديهية ، وجوه :

الأول : إن جمهور العقلاء المعتبرين ، اتفقوا على أنه تعالى ليس بمتحيز ولا مختص بشىء من الجهات ، وأنه تعالى غير حال فى العالم ، ولا مباين عنه فى شىء من الجهات . ولو كان فساد هذه المقدمات معلوما بالبديهة ، لكان إطباق أكثر العقلاء على إنكارها ممتنعا ، لأن الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز إطباقهم على إنكار الضروريات . بل نقول : الفلاسفة اتفقوا على إثبات موجودات ، ليست بمتحيزة ، ولا حالة فى المتحيز . مثل العقول والنفوس والهيولى . بل زعموا : أن الشىء الذى يشير إليه كل إنسان بقوله أنا : موجود ، وليس بجسم ولا جسمانى . ولم يقل أحد بأنهم فى هذه الدعوى ، منكرون للبديهيات ، بل جمع عظيم من المسلمين ، اختاروا مذهبهم . مثل . معمر بن عباد السلمى من المعتزلة ، ومثل محمد بن النعمان(٨) من الرافضة ،

(٧) قالوا : ص (٨) نعمان : خ

ومثل أبى القاسم الراغب ، وأبى حامد الغزالى من أصحابنا . وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يمكن أن يقال بأن القول بأن الله تعالى ليس بمتحيز ، ولا حال فى المتحيز : قول مدفوع فى بدائه العقول .

الثانى : إنا إذا عرضنا على العقل ، وجود موجود لايكون حالا فى العالم ولا مباينا عنه فى شىء من الجهات الست ، وعرضنا على العقل أيضا أن الواحد نصف الاثنين ، وأن النفى والإثبات لا يجتمعان : وجدنا العقل متوقفا فى المقدمة الأولى ، جازما فى المقدمة الثانية . وهذا التفاوت معلوم بالضرورة . وذلك يدل على أن العقل غير قاطع فى المقدمه الأولى لا بالنفى ولا بالإثبات. غاية ما فى الباب: إنا نجد من أنفسنا ميلا إلى القول بأن كل ما سوى العالم ، لابد وأن يكون حالا فيه ، أو مباينا عنه بالجهة والحيز. إلا أنا نقول : لما رأينا أن العقل لم يجزم بهذه المقدمة ، مثل جزمه بأن الواحد نصف الاثنين: علمنا أنه غير قاطع بأن ما سوى العالم ، لابد وأن يكون حالا فيه ، أو مباينا عنه بالجهة، بل هو مجوز لنقيضه . وإذا ثبت هذا فنقول : إن ذلك الظن إنما حصل بسبب أن الوهم والخيال لا يتصرفان إلا فى المحسوسات. فلا جرم كان من شأنهما أنهما يقضيان على كل شىء بالأحكام اللائقة بالمحسوسات. وهذا الميل(٩) إنما جاء بسبب الوهم والخيال ، لا بسبب العقل البتة .

الثالث : إنا إذا قلنا : الموجود إما أن يكون متحيزاً ، أو حالا فى المتحيز ، أو لا متحيزا ولا حالا فى المتحيز : وجدنا العقل قاطعا بصحة هذا التقسيم . ولو قلنا : الموجود إما أن يكون متحيزاً ، أو حالا فى المتحيز ، واقتصرنا على هذا القدر : علمنا بالضرورة . أن هذا التقسيم غير تام ، ولا منحصر وأنه لا يتم إلا بضم القسم الثالث . وهو أن يقال : وإما أن

(٩) فهــذا الميــل : ط وهذا المثل : خ

لا يكون متحيزا ، ولا حالا فى المتحيز . وإذا كان الأمر كذلك ، علمنا بالضرورة: أن احتمال هذا القسم ، وهو وجود موجود ، لا يكون متحيزا ، ولا حالا فى المتحيز : قائم فى العقول من غير مدافعة ولا منازعة ، وأنه لا يمكن الجزم بنفيه ولا بإثباته إلا بدليل منفصل .

الرابع : إنا نعلم بالضرورة أن أشخاص الناس مشتركة فى مفهوم الإنسانية . ومتباينة بخصوصياتها وتعيناتها . وما به المشاركة غير ما به الممايزة . وهذا يقتضى أن يقال : الإنسانيـة من حيث هى إنسانية: مجردة عن الشكل المعين (والحيز المعين)(١٠) فالإنسانية من حيث هى هى ، معقول مجرد (وإذا ثبت ذلك)(١١) فقد أخرج البحث والتفتيش عن المحسوس : ما هو معقول مجرد . وإذا كان كذلك ، فكيف يستبعد فى العقل أن يكون خالق المحسوسات ، منزهاً عن لواحق الحس وعلائق الخيال ؟

الخامس : إن كل ماهية ، إذا(١٢) اعتبرناها بحدها وحقيقتها . فإنا قد نعقلها حال غفلتنا عن الوضع(١٣) والحيز فكيف والإنسان إذا كان مستغرق الفكر فى تفهم أن حد العلم ما هو ؟ وحد الطبيعة ما هو ؟ فإنه فى تلك الحالة يكون غافلا عن حقيقة الحيز والمقدار . فضلا عن أن يحكم بأن تلك الحقيقة لابد وأن تكون مختصة بمحل أو بجهة . وهذا يقتضى أنه يمكننا أن نعقل الماهيات حال ذهولنا عن الحيز والشكل والمقـــدار .

---

(١٠) زيادة من خ

(١١) زيادة

(١٢) فأنا اذا : ص

(١٣) الوضـــع : ط الموضع : خ

السادس: وهو أن الواحد منا حال ما يكون مستغرق الفكر والرؤية، فى استخراج مسألة معضلة، قد يقول فى نفسه: إنى قد حكمت بكذا ((أو عقلت كذا(١٤))) فحال مايقول فى نفسه: إنى (عقلت كذا(١٥)) أو حكمت بكذا: يكون عارفا بنفسه. إذ لو لم يكن عارفا بنفسه، لامتنع منه أن يحكم على ذاته بأنه حكم بكذا، أو عرف كذا، مع أنه فى تلك الحالة قد يكون غافلا عن معنى الحيز والجهة، وعن معنى الشكل والمقدار، فضلا عن أن يعلم كون ذاته فى الحيز، أو كون ذاته موصوفة بالشكل والمقدار. فثبت: أن العلم بالشىء قد يحصل عند عدم العلم بحيزه وشكله ومقداره. وذلك يفيد القطع بأن الشىء المجرد عن الوضع والجهة، يصح أن يكون معقولا.

السابع: إنا نبصر الأشياء. إلا أن القوة الباصرة لاتبصر نفسها: وكذلك القوة الخيالية تتخيل الأشياء. إلا أن هذه القوة لايمكنها أن تتخيل نفسها. فوجود القوة الباصرة يدل على أنه لايجب أن يكون كل شىء متخيلا. وذلك يفتح باب الاحتمال المذكور.

الثامن: إن خصومنا لابدلهم من الاعتراف بوجود شىء على خلاف حكم الحس والخيال. وذلك لأن خصومنا فى هذا الباب: إما الكرامية، وإما الحنابلة.

أما الكرامية. فإنا إذا قلنا لهم: لو كان الله تعالى مشاراً إليه بالحس، لكان ذلك الشىء إما أن يكون منقسما فيكون مركبا — وأنتم لاتقولون بذلك — وإما أن يكون غير منقسم، فيكون فى الصغر والحقارة،

---

(١٤) وغفلت عن كذا: خ (١٥) غفلت عن كذا: خ

مثل النقطة التى لا تنقسم ، ومثل الجزء الذى لا يتجزأ — وأنتم لا تقولون بذلك —

وعند هذا الكلام قالوا : إنه واحد منزه عن التركيب والتأليف ، ومع هذا ، فإنه ليس بصغير ولا حقير . ومعلوم : أن هذا الذى التزموه مما لا يقبله الحس والخيال ، بل لا يقبله العقل أيضاً . لأن المشار إليه بحسب الحس ، إن حصل له امتداد فى الجهات والأحياز ، كان أحد جانبيه مغايرا للجانب الثانى . وذلك يوجب الانقسام فى بديهة العقل . وإن لم يحصل له امتداد فى شىء من الجهات ، لا فى اليمين ولا فى اليسار ولا فى الفوق ولا فى التحت ، كان نقطة غير منقسمة ، وكان فى غاية الصغر والحقارة . وإذا لم يبعد عندهم التزام كونه غير قابل للقسمة ، مع كونه عظيما ، غير متناه فى الامتداد (مع أن هذا جمع بين[١٦] النفى والإثبات ، ومدفوع[١٧] فى بداهة العقول (فكيف حكموا بأن القول بكونه ـ تعالى ـ غير حال ، ولا مباين عنه بحسب الجهة : مدفوع فى بداهة العقول[١٨]) ؟

وأما الحنابلة الذين التزموا الأجزاء والأبعاض ، فهم أيضاً معترفون بأن ذاته تعالى مخالف لذوات هذه المحسوسات . فإنه تعالى لا يساوى هذه الذوات فى قبول الاجتماع والافتراق والتغير والفناء ، والصحة والمرض ، والحياة والموت . إذ لو كانت ذاته ـ تعالى ـ مساوية لسائر الذوات فى هذه الصفات ، لزم : إما افتقاره إلى خالق آخر ـ وعلى هذا يلزم التسلسل[١٩] ـ أو يلزم القول بأن الإمكان والحدوث غير محوج إلى الخالق ـ وذلك يلزم منه نفى الصانع ـ فثبت : أنه لا بد لهم من الاعتراف بأن خصوصية ذاته ـ

(١٦) كان هذا جمعا بين : ط (١٧) ومدفوعا فى بداية العقول : ط

(١٨) زيادة من : ط (١٩) ولزم التسلسل : ص

التى بها امتازت عن سائر الذوات. (٢٠) لا يصل الوهم والخيال إلى كنهها . وذلك اعتراف بثبوت أمر على خلاف مايحكم به الوهم ويقضى به الخيال . وإذا كان الأمر كذلك ، فأى استبعاد فى وجود موجود غير حال فى العالم ولا مباين بالجهة للعالم ، وإن كان الوهم والخيال لا يمكنهما إدراك هذا الموجود ؟

وأيضاً : فعمدة مذهب الحنابلة أنهم متى تمسكوا بآية أو بخبر (٢١) يوهم ظاهره شيئاً من الأعضاء والجوارح ، صرحوا بأنا نثبت هذا المعنى لله تعالى على خلاف ما هو ثابت للخلق . فأثبتوا لله — تعالى — وجهاً ، على خلاف (٢٢) وجوه الخلق ، ويداً على خلاف أيدي الخلق . ومعلوم أن اليد والوجه بالمعنى الذى ذكروه مما لا يقبله الخيال والوهم . فإذا عقل إثبات ذلك على خلاف الوهم والخيال . فأى استبعاد فى القول بأنه تعالى موجود ، وليس داخل العالم ولا خارج العالم . وإن كان الوهم والخيال قاصرين عن إدراك هذا الموجود ؟

التاسع : إن أهل التشبيه قالوا : العالم والبارى موجودان. وكل موجودين فإما أن يكون أحدهما حالا فى الآخر أو مباينا عنه . قالوا : والقول بوجوب (٢٣) هذا الحصر معلوم بالضرورة . قالوا : والقول بالحلول محال (٢٤) فتعين كونه مبايناً للعالم بالجهة . وبهذا الطريق احتجوا بكونه تعالى مختصا بالحيز والجهة . وأهل الدهر . قالوا : العالم والبارى موجودان . وكل موجودين فإما أن يكون وجودهما معاً أو أحدهما قبل الآخر . ومحال أن العالم والبارى معا . وإلا لزم . إما قدم العالم ، أو حدوث البارى . وهما

---

(٢٠) مالا : ص

(٢١) خبر : خ

(٢٢) بخلاف : ظ

(٢٣) بوجود : خ

(٢٤) القول بالحلول فمحال : خ

محالان . فثبت : أن البارى قبل العالم . ثم قالوا : والعلم الضرورى حاصل بأن هذه القبلية لاتكون إلا بالزمان والمدة . وإذا ثبت هذا فتقدم البارى (على العالم)(٢٥) إن كان بمدة متناهية ، لزم حدوث البارى . وإن كان بمدة لا أول لها ، لزم كون المدة قديمة . فأنتجوا بهذا الطريق: قدم المدة والزمان.

فنقول : حاصل هذا الكلام : أن المشبهة زعمت أن مباينة البارى تعالى عن العالم ، لايعقل حصولها إلا بالجهة . وأنتجوا منه : كون الإله فى الجهة. وزعمت الدهرية : أن تقدم البارى (تعالى)(٢٦) على العالم، لايعقل حصوله إلا بالزمان . وأنتجوا منه : قدم المدة . وإذا ثبت هذا فنقول: حكم الخيال فى حق الله تعالى ، إما أن يكون مقبولا أو غير مقبول . فإن كان مقبولا ، فالمشبهة يلزم عليهم مذهب الدهرية ، وهو أن يكون البارى (تعالى)(٢٧) متقدما على العالم بمدة غير متناهية ، ويلزمهم القول بكون الزمان أزلياً . والمشبهة لايقولون بذلك . والدهرية يلزم عليهم مذهب المشبهة — وهو مباينة البارى (تعالى)(٢٨) عن العالم بالجهة والمكان — فيلزمهم القول بكون البارى (تعالى)(٢٩) مكانيا — وهم لايقولون به — فصار هذا التناقض(٣٠) واردا على الفريقين .

وأما إن قلنا: حكم الوهم والخيال غير مقبول البتة فى ذات الله تعالى وفى صفاته . فحينئذ نقول : قول المشبهة : إن كل موجودين فلابد وأن يكون أحدهما حالا فى الآخر ، أو مباينا عنه بالجهة : قول خيالى باطل ، وقول الدهرية(٣١) بأن تقدم البارى (تعالى)(٣٢) على العالم ، لابد وأن يكون بالمدة

(٢٥) زيادة من خ. (٢٦) من خ (٢٧) من خ

(٢٨) من خ. (٢٩) من خ (٣٠) النقض : ط

(٣١) الدهرى: ص (٣٢) من خ.

والزمان : قول خيالى باطل . وذلك هو قول أصحابنا أهل التوحيد والتنزيه، الذين عزلوا حكم الوهم والخيال عن(٣٣) ذات الله تعالى وصفاته . وذلك هو المنهج القويم، والصراط المستقيم .

العاشر : إن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته . أقرب إلى العقول ، من معرفة ذات الله تعالى . ثم المشبهة وافقونا على أن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته ، على خلاف حكم الحس والخيال .

أما تقرير هذا المعنى فى أفعال الله تعالى فذلك من وجوه :

أحدها : إن الذى شاهدناه هو تغير الصفات ، مثل انقلاب الماء والتراب نباتا ، وانقلاب النبات جزء بدن حيوان(٣٤) . فأما حدوث الدواب(٣٥) ابتداء ، من غير سبق مادة وطينة : فهذا شيء ما شاهدناه البتة ، ولا يقضى بجوازه وهمنا وخيالنا ، مع أنا سلمنا أنه تعالى هو المحدث للدواب ابتداء ، من غير سبق مادة وطينة .

وثانيها : إنا لا نعقل حدوث شيء وتكونه ، إلا فى زمان مخصوص . ثم حكمنا بأن الزمان حدث لا فى زمان البتة .

وثالثها : إنا لا نعقل فاعلا يفعل ، بعد ما لم يكن فاعلا ، إلا لتغير حالة وتبدل صفة ، ثم إنا اعترفنا بأنه تعالى خلق العالم من غير شيء من ذلك(٣٦).

(ورابعها : إنا لا نعقل فاعلا يفعل فعلا ، إلا لجلب منفعة ، أو لدفع مضرة . ثم إنا اعترفنا : بأنه تعالى خالق العالم لغير شيء من هذا(٣٧))

---

(٣٣) فى : خ (٣٤) الانسان : ط (٣٥) الذوات : ط

(٣٦) هذا : خ (٣٧) سقط : خ

وأما تقرير هذا المعنى فى الصفات . فذلك من وجوه :

أحدها : إنا لانعقل ذاتا (تكون عالمة)(٣٨) بمعلومات لانهاية لها على التفصيل دفعة (واحدة)(٣٩) فإنا إذا جربنا أنفسنا ، وجدناها فى اشتغلت باستحضار معلوم معين ، امتنع عليها(٤٠) فى تلك الحالة ، استحضار معلوم آخر . ثم إنا مع ذلك نعتقد : أنه ـ تعالى ـ عالم بما لا نهاية له من المعلومات على التفصيل من غير أن يحصل فيه اشتباه والتباس . فكان كونه ـ تعالى ـ عالماً بجميع المعلومات : أمراً على خلاف مقتضى الوهم والخيال .

وثانيها : إنا نرى أن كل من فعل فعلا ، فلا بد له من آلة وأداة ، وأن الأفعال الشاقة تكون سبباً للكلالة والمشقة لذلك الفاعل . ثم إنا نعتقد : أنه ـ تعالى ـ يدبر من العرش إلى ما تحت الثرى ، مع أنه منزه عن المشقة واللغوب والكلالة .

وثالثها : إنا نعتقد : أنه يسمع أصوات الخلق من العرش إلى ما تحت الثرى ، ويرى الصغير والكبير ، فوق أطباق السموات العلى ، وتحت الأرضين السفلى . ومعلوم : أن الوهم البشرى ، والخيال الإنسانى ، قاصران عن الاعتراف بهذا الموجود . مع أنا نعتقد أنه (سبحانه و(٤١)) تعالى : كذلك .

فثبت : أن الوهم والخيال قاصران عن معرفة أفعال الله — سبحانه وتعالى — وصفاته . ومع ذلك فإنا نثبت الأفعال والصفات على مخالفة

---

(٣٨) يكون عالما : ط (٣٩) من خ

(٤٠) عليه : خ (٤١) من خ

الوهم والخيال . وقد ثبت : أن معرفة كنه الذات أعلى وأجل وأغمض ، من معرفة كنه الصفات. ولما عزلنا الوهم والخيال فى معرفة (الصفات[٤٢]) والأفعال ، فلأن نعزلهما فى معرفة الذات (كان[٤٣]) أولى وأحرى .

فهذه الدلائل العشرة : دالة على أن كونه ـ سبحانه وتعالى ـ منزه عن الحيز والجهة : ليس أمراً يدفعه صريح العقل. وذلك هو تمام المطلوب (وبالله التوفيق[٤٤]).

ونختم هذا الباب : بما روى عن « أرسطاطاليس[٤٥] » أنه كتب فى أول كتابه فى الإلهيات : « من أراد أن يشرع فى المعارف الإلهية ، فليستحدث لنفسه فطرة أخرى »[٤٦]

قال الشيخ[٤٧] ـ رضى الله عنه ـ : « وهذا الكلام موافق للوحى والنبوة . فإنه ذكر مراتب تكون الجسد فى قوله تعالى : « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين[٤٨] » فلما آل الأمر إلى تعلق الروح[٤٩]

---

(٤٢) سقط : خ (٤٣) كان : من خ (٤٤) سقط : خ

(٤٥) ارسطاليس : ط وهو ارسطو .

(٤٦) اذا أوجب استحداث فطرة أخرى فلماذا اذن يدلل على وجود اللــه ؟

(٤٧) الشيخ هو ابن سينا الرئيس . وفى المخطوطة هكذا : فطرة أخرى . قال تغمده اللــه برحمته : هــذا الكلام ... الخ .

(٤٨) المؤمنون ١٢

(٤٩) اذا كان الحيوان المنوى ميتا ــ اى خالى من الروح ــ فكيف تحبل الأنثى ؟ ومعنى « خلقا آخر » : اى خلقا مباينا للخلق الأول . مثل : أن صار حيوانا وكان جمادا . وقد احتج به ابو حنيفة رحمه اللــه فمن غصب بيضة فافرخت عنده . قال : يضمن البيضة ، ولا يرد الفرخ ، لأنه خلق آخر سوى البيضة .

بالبدن . قال : « ثم أنشأناه خلقاً آخر » وذلك كالتنبيه على أن كيفية تعلق الروح بالبدن ، ليس مثل انقلاب النطفة من حال إلى حال ، بل هذا نوع آخر ، مخالف لتلك الأنواع المتقدمة . فلهذا السبب قال « : ثم أنشأناه خلقاً آخر » وكذلك الإنسان إذا تأمل فى أحوال الأجرام السفلية والعلوية وتأمل فى صفاتها . فذلك له قانون . فإذا أراد أن ينتقل منها إلى معرفة الربوبية . وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى ، وعقلا(٥٠) آخر ، بخلاف العقل الذى به اهتدى إلى معرفة الجسمانيات .

وهذا آخر الكلام فى هذه المقدمة . وبالله التوفيق .

المقدمة الثانية
فى
أنه ليس كل موجود يجب أن يكون له نظير وشبيه ، وأنه ليس يلزم من نفى النظير والشبيه ، نفى ذلك الشىء

ويدل (٥١) عليه وجوه :

الحجة الأولى : إن بديهة العقل لا تستبعد وجود موجود ، موصوف بصفات مخصوصة ، بحيث يكون كل ما سواه مخالفاً له فى تلك الخصوصية . وإذا لم يكن هذا مدفوعاً فى بدائه العقول ، علمنا أنه لا يلزم من عدم نظير الشىء . عدم ذلك الشىء .

---

(٥٠) ونهجا : خ

(٥١) المقدمة الثانية : أنه ليس كل موجود ... الخ : ط . المقدمة الثانية : اعلم أنه ليس ... الخ : خ

الحجة الثانية : هى إن وجود الشيء . إما أن يتوقف على وجود ما شابهه، أولا يتوقف . والأول باطل (لأن الشيئين (٥٢)) لو كانا متشابهين، وجب استواؤهما فى جميع اللوازم . فيلزم من توقف وجود هــذا ، على وجود الثانى ، توقف وجود الثانى على وجود الأول . بل توقف كل واحد منهما على نفسه . وذلك محال فى بدائه العقول (فثبت : أنه لا يتوقف وجود الشيء على وجود نظير له . فلا يلزم من نفى النظير نفيه)(٥٣)

الحجة الثالثــة : هى أن تعين كل شيء من حيث إنه هو : ممتنع الحصول فى غيره . وإلا لكان ذلك الشيء ، عين غيره . وذلك باطل فى بدائه العقول . فثبت أن تعين كل شيء من حيث إنه هو ، ممتنع الحصول فى غيره . فعلمنا أن عدم النظير والمساوى ، لا يوجب القول بعدم الشيء . وظهر فساد قول من يقول: إنه لا يمكننا أن نعقل وجود موجود لا يكون متصلا بالعالم ، ولا منفصلا عنه ، إلا إذا وجدنا له نظيراً . فإن عندنا : الموصوف بهذه الصفة ليس إلا الله (سبحانه و)(٥٤) تعالى ، وبينا : أنه لا يلزم من عدم النظير والشبيه ، عدم الشيء . فثبت : أن هذا الكلام ساقط بالكلية (وبالله التوفيق)(٥٥)

---

(٥٢) لأنهما : خ

(٥٣) ما بين القوسين : ساقط من خ

(٥٤) من خ

(٥٥) سقط : خ

المقدمة الثالثة
في
اختلاف القائلين بأن الله جسم

اعلم(٥٦) : أن القائلين بأنه تعالى — جسم . اختلفوا . فمنهم من يقول : إنه (تعالى)(٥٧) على صورة الإنسان . ثم المنقول عن مشبهة الأمة : إنه على صورة (الإنسان الشاب)(٥٨) وعن مشبهة اليهود أنه على صورة إنسان شيخ . وهم لا يجوزون الانتقال والذهاب والمجيء على الله تعالى . وأما المحققون من المشبهة . فالمنقول عنهم أنه تعالى على صورة نور من الأنوار . وذكر أبو معشر المنجم أن سبب إقدام (الناس)(٥٩) على اتخاذ عبادة الأوثان ديناً لأنفسهم : هو أن القوم في الدهر - الأول(٦٠) كانوا على مذهب المشبهة ، وكانوا يعتقدون أن إله العالم نور عظيم . فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا وثناً — هو أكبر الأوثان — على صورة الإله ، وأوثاناً أخرى - أصغر(٦١) من ذلك الوثن - على صورة الملائكة ، واشتغلوا بعبادة هذه الأوثان . على اعتقاد أنهم يعبدون الإله والملائكة . فثبت أن (دين(٦٢)) عبادة الأصنام ، كالفرع على مذهب المشبهة . واعلم أن كثيراً من هؤلاء يمنع من جواز الحركة والسكون على الله (سبحانه و(٦٣)) وتعالى .

---

(٥٦) المقدمة الثالثة : اعلم أن القائلين ... الخ : ص

(٥٧) تعالى : سقط خ

(٥٨) الانسان الشاب : ط ، شاب : خ

(٥٩) الناس : سقط خ (٦٠) الأقدم : ط

(٦١) على أصغر : ط (٦٢) دين : سقط خ

(٦٣) من خ

وأما الكرامية فهم لا يقولون بالأعضاء والجوارح . بل يقولون: إنه مختص بما فوق العرش . ثم إن هذا المذهب يحتمل وجوهاً ثلاثة (فإنه تعالى[٦٤]) إما أن يقال (إنه[٦٥]) ملاق للعرش . وإما أن يقال : إنه مباين عنه ببعد متناه . وإما أن يقال : إنه مباين (عنه[٦٦]) ببعد غير متناه . وقد ذهب إلى كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة طائفة من الكرامية . واختلفوا أيضاً : فى أنه تعالى مختص بتلك الجهات لذاته، أو لمعنى قديم ؟ بينهم اختلاف فى ذلك .

فهذا تمام الكلام فى المقدمات (وبالله التوفيق[٦٧]) .

---

(٦٤) فإنه تعالى : سقط خ

(٦٥) انه : من ط .

(٦٦) عنه : خ

(٦٧) وبالله التوفيق : سقط خ

الفصل الثانى
فى
تقـرير الدلائل السمعية على أنه سبحانه وتعالى ، منزه عن الجسمية والحيز والجهـة

ويدل عليه وجـوه :

الحجة الأولى : قوله تعـالى :

« قل هو الله أحد ۞ الله الصمد ۞ لم يلد ولم يولد ۞ ولم يكن له كفواً أحد »[1] واعلم : أنه قد اشتهر فى التفسير : أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل عن ماهية ربه ، وعن نعته وصفته ؟ فانتظر الجواب من الله تعالى فأنزل الله (سبحانه و)[2] تعالى هذه السورة . إذا عرفت هذا[3] فنقول : هذه السورة يجب أن تكون من المحكمات ، لا من المتشابهات . لأنه تعالى جعلها جواباً عن سؤال السائل[4] وأنزلها عند الحاجة . وذلك يقتضى كونها من المحكمات ، لا من المتشابهات . وإذا ثبت هذا ، وجب الجزم بأن كل مذهب يخالف هذه السورة يكون[5] باطلا . فنقول : إن قوله تعالى : « أحد » يدل على نفى الجسمية ، ونفى الحيز والجهة . أما دلالته على أنه تعالى ليس بجسم ، فذلك لأن الجسم أقله أن يكون مركبا من جوهرين ، وذلك

---

(١) سـورة الاخلاص
(٢) من خ
(٣) ذلك : ط
(٤) عن سؤال المتشابه ، بل وأنزلها : ط
(٥) كان : خ

ينافى الوحدة (ولما كان) قوله(٦) « أحد » :مبالغة فى الواحدية ، كان قوله «أحد» منافياً للجسمية .

وأما دلالته على أنه ليس بجوهر . فنقول : أما الذين ينكرون الجوهر الفرد (فإنهم)(٧) يقولون: إن كل متحيز ، فلابد وأن يتميز أحد جانبيه عن الثانى . وذلك لأنه لابد من أن يتميز يمينه عن يساره ، وقدامه عن خلفه ، وفوقه عن تحته . وكل ما يتميز فيه شىء عن شىء ، فهو منقسم ، لأن يمينه موصوف بأنه يمين لا يسار ، ويساره موصوف بأنه يسار لا يمين . فلو كان يمينه عين يساره ،لاجتمع فى الشىء الواحد: أنه يمين ، وليس بيمين ، ويسار،وليس بيسار . فيلزم اجتماع النفى والإثبات فى الشىء الواحد . وهو محال ،قالوا : فثبت: أن كل متحيز فهو منقسم ، وثبت:أن كل منقسم فهو ليس بأحد . ولما كان الله(سبحانه و)(٨)تعالى موصوفاً بأنه أحد ، وجب أن لا يكون متحيزاً أصلا ، وذلك ينفى كونه جوهرا .

وأما الذين يثبتون الجوهر الفرد ، فإنه لا يمكنهم الاستدلال على نفى كونه تعالى جوهرا من هذا الاعتبار ، ويمكنهم أن يحتجوا بهذه الآية على نفى كونه جوهرا ، من وجه آخر . وبيانه : هو أن الأحد كما يراد به نفى التركيب والتأليف فى الذات ، فقد يراد به أيضا : نفى الضد والند . فلو كان تعالى جوهرا فردا ، لكان كل جوهر فرد : مثلا له . وذلك ينفى كونه أحدا . ثم أكدوا هذا الوجه بقوله تعالى : «ولم يكن له كفوا أحد» ولو كان جوهرا ، لكان كل جوهر فرد : كفوا له . فدلت هذه السورة من الوجه الذى قررناه: على أنه تعالى ليس بجسم ، ولا بجوهر . وإذا ثبت أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ، وجب أن لا يكون فى شىء من الأحياز

---

(٦) وقوله : ص (٧) فانهم : سقط خ (٨) من خ

والجهات. لأن كل ما كان مختصا بحيز وجهة ، فإن كان منقسما كان جسما — وقد بينا إبطال ذلك — وإن لم يكن منقسما ، كان جوهرا فردا — وقد بينا أنه باطل — ولما بطل القسمان ، ثبت: أنه يمتنع أن يكون فى جهة أصلا . فثبت : أن قوله تعالى « أحد »: يدل دلالة قطعية على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ، ولا فى حيز وجهة أصلا .

واعلم : أنه تعالى ، كما نص على أنه (تعالى)(٩) واحد ، فقد نص (أيضا)(١٠) على البرهان الذى لأجله يجب الحكم بأنه أحد. وذلك أنه قال : « هو الله أحد » وكونه إلها يقتضى كونه غنيا عما سواه ، وكل مركب فإنه مفتقر إلى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه : غيره ، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره ، وكونه إلها يمنع من كونه مفتقرا إلى غيره . وذلك يوجب القطع بكونه أحدا . وكونه أحدا يوجب القطع بأنه ليس بجسم ولا جوهر ولا فى حيز وجهة . فثبت : أن قوله تعالى: «هو الله أحد» : برهان قاطع على ثبوت هذه المطالب .

وأما قوله (سبحانه وتعالى)(١١) : « الله الصمد » فالصمد هو السيد المصمود إليه فى الحوائج ، وذلك يدل على أنه ليس بجسم ، وعلى أنه غير مختص بالحيز والجهة .

أما بيان دلالته على نفى الجسمية فمن وجوه :

الأول : إن كل جسم فهو مركب ، وكل مركب فهو محتاج إلى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غيره . فكل مركب فهو محتاج

---

(٩) تعالى : سقط خ (١٠) أيضا من خ
(١١) من خ

إلى غيره ، والمحتاج إلى الغير لا يكون غنيا محتاجا (إليه)(١٢) فلم يكن صمدا مطلقا .

الثاني : لو كان مركبا من الجوارح والأعضاء(١٣) لاحتاج في الإبصار إلى العين ، وفي الفعل إلى اليد ، وفي المشي إلى الرجل . وذلك ينافي كونه صمدا مطلقا .

الثالث : إنا نقيم الدلالة على أن الأجسام متماثلة . والأشياء المتماثلة يجب اشتراكها في اللوازم . فلو احتاج بعض الأجسام إلى بعض ، لزم كون الكل محتاجا إلى ذلك الجسم ، ولزم أيضا كونه محتاجا (ذلك الجسم ، ولزم أيضا كونه محتاجا)(١٤) إلى نفسه . وكل ذلك محال ، ولما كان ذلك محالا ، وجب أن لا يحتاج إلى(١٥) شيء من الأجسام . ولو كان كذلك ، لم يكن صمدا على الإطلاق .

وأما بيان دلالته على أنه تعالى منزه عن الحيز والجهة : فهو أنه (سبحانه و)(١٦) تعالى لو كان مختصا بالحيز والجهة ، لكان إما أن يكون حصوله في الحيز المعين واجبا ، أو جائزا . فإن كان واجبا فحينئذ يكون ذاته تعالى مفتقرا في الوجود والتحقق ، إلى ذلك الحيز المعين . وذلك(١٧) الحيز المعين ، يكون غنيا عن ذاته المخصوص . لأنا لو فرضنا عدم حصول

---

(١٢) الى غيره : ط . والمعنى : لا يكن غنيا يحتاج الناس اليه .

(١٣) والأعراض : خ

(١٤) ما بين القوسين : زيادة من خ

(١٥) اليه : ط   (١٦) من خ

(١٧) وأما ذلك الحيز المعين فانه : ص

ذات الله تعالى فى ذلك الحيز المعين ، لم يبطل ذلك الحيز أصلا . وعلى هذا التقدير يكون تعالى محتاجا إلى ذلك الحيز ، فلا يكون[١٨] صمدا على الإطلاق. وأما إن كان حصوله فى الحيز المعين جائزا لا واجبا ، فحينئذ يفتقر إلى مخصص يخصصه بالحيز المعين . وذلك يوجب كونه محتاجا ، وينافى كونه صمدا .

وأما قوله تعالى : « ولم يكن له كفوا أحد » فهذا أيضا يدل على أنه ليس بجسم ولا جوهر ، لأنا سنقيم الدلالة على أن الجواهر متماثلة . فلو كان تعالى جوهرا ، لكان مثلا لجميع الجواهر فكان كل واحد من الجواهر : كفؤا له . ولو كان جسما لكان مؤلفا من الجواهر . لأن الجسم يكون كذلك وحينئذ يعود الإلزام المذكور . فثبت : أن هذه السورة من أظهر الدلائل على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ، ولا حاصل فى مكان وحيز[١٩]

واعلم : أنه كما أن الكفار لما سألوا الرسول ﷺ عن صفة ربه ، وأجاب الله بهذه السورة ، الدالة على كونه تعالى منزها عن أن يكون جسما أو جوهرا أو مختصا بالمكان ، فكذلك فرعون سأل موسى عليه السلام عن صفة الله تعالى . فقال : « وما رب العالمين »[٢٠]؟ ثم إن موسى لم يذكر الجواب عن هذا السؤال ، إلا بكونه تعالى خالقا للناس ومدبرا لهم ، وخالقا للسموات والأرض ومدبرا لها . وهذا أيضا من أقوى الدلائل على أنه تعالى ليس بمتحيز ولا فى جهة . لأنا سنبين إن شاء الله تعالى أن كون الشيء حجما ومتحيزا ، هو عين الذات ونفسها وحقيقتها ؛ لا أنه صفة قائمة بالذات ، وأما كونه خالقا للأشياء ومدبرا لها فهو صفة .

---

(١٨) فلم يكن : ص

(١٩) وفى التوراة « ليس مثل اللـــه » فى ترجمة البروتستانت ، وفى ترجمة الكاثوليك : « لا كفء للـــه » (تث ٣٣ : ٢٦) .

(٢٠) الشـــعراء ٢٢

ولفظة «ما» سؤال عن الماهية، وطلب للحقيقة. فلو كان تعالى متحيزاً، لكان الجواب عن قوله «وما رب العالمين»؟: بذكر كونه متحيزاً: أولى من الجواب عنه بذكر كونه خالقاً. ولو كان (الأمر)(٢١) كذلك، لكان جواب موسى عليه السلام خطأ، ولكان طعن فرعون بأنه مجنون لا يفهم السؤال، ولا يذكر في مقابلة السؤال ما يصلح أن يكون جواباً: متجهاً لازماً. ولما بطل ذلك، علمنا أنه تعالى ما كان متحيزاً. فلا جرم ما كان يمكن تعريف حقيقته سبحانه وتعالى إلا بأنه خالق مدبر. فلا جرم كان جواب موسى عليه السلام صحيحاً، وكان سؤال فرعون ساقطاً فاسداً. فثبت: أنه كما أن جواب محمد ﷺ عن سؤال الكفار عن صفة الله تعالى: يدل على تنزيه الله تعالى عن التحيز، فكذلك جواب موسى عليه السلام (عن سؤال فرعون عن صفة الله تعالى: يدل على تنزيه الله تعالى)(٢٢).

(أما الخليل ﷺ فقد حكى الله تعالى(٢٣)) عنه في كتابه: بأنه استدل بحصول التغير(٢٤) في أحوال الكواكب: على حدوثها. ثم قال عند تمام الاستدلال: «وجهت وجهي، للذي فطر السموات والأرض، حنيفاً(٢٥)».

واعلم: أن هذه الواقعة تدل على تنزيه الله تعالى وتقديسه عن التحيز والجهة.

أما دلالتها على تنزيه الله تعالى عن التحيز، فمن وجوه:

أحدهما: إنا سنبين إن شاء الله تعالى: أن الأجسام متماثلة وإذا ثبت ذلك،

---

(٢١) الأمر: من خ (٢٢) ما بين القوسين من خ

(٢٣) من أما الخليل الى نهاية القوس: سقط خ

(٢٤) التحيز: خ

(٢٥) الأنعام ٧٩ وفي ط حنيفاً مسلماً وهما سقط من خ

فنقول : ما صح على أحد المثلين ، وجب أن يصح على المثل الآخر . فلو كان تعالى جسما أو جوهراً ، وجب أن يصح عليه كل ما صح على غيره . وأن يصح على غيره كل ما صح عليه . وذلك يقتضى جواز التغير عليه : ولما حكم الخليل عليه السلام بأن المتغير من حال إلى حال ، لا يصلح للإلهية ، وثبت أنه لو كان جسما لصح عليه التغير : لزم القطع بأنه تعالى ليس بمتحيز أصلا .

الثانى : إنه عليه السلام قال عند تمام الاستدلال « وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض » فلم يذكر من صفات الله تعالى إلا كونه خالقاً للعالم ، والله تعالى مدحه على هذا الكلام ، وعظمه . فقال : « وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه ، نرفع درجات من نشاء[٢٦] » ولو كان إله العالم جسما موصوفاً بمقدار مخصوص وشكل مخصوص ، لما كمل العلم به تعالى ، إلا بعد العلم بكونه جسما متحيزاً . ولو كان كذلك لما كان مستحقاً للمدح والتعظيم ، بمجرد معرفة كونه خالقاً للعالم . ولما كان هذا القدر من المعرفة كافياً فى كمال معرفة الله تعالى : دل ذلك على أنه تعالى . ليس بمتحيز .

الثالث : إنه تعالى لو كان جسما ، لكان كل جسم مشاركاً له فى تمام الماهية . فالقول بكونه تعالى جسما ، يقتضى إثبات الشريك لله تعالى . وذلك ينافى قوله : « وما أنا من المشركين (٢٧) » فثبت بما ذكرناه : أن العظماء من الأنبياء - صلوات الله عليهم - كانوا قاطعين بتنزيه الله تعالى . وتقديسه عن الجسمية والجوهرية (والجهة . وبالله التوفيق)[٢٨]

الحجة الثانية من القرآن : قوله تعالى : « ليس كمثله شىء[٢٩] » .

---

(٢٦) الأنعام ٨٢ (٢٧) الأنعام ٧٩ (٢٨) سقط من خ
(٢٩) الشورى ١١

ولو كان جسماً ، لكان مثلا لسائر الأجسام فى تمام الماهية . لأنا سنبين (إن شاء الله تعالى بالدلائل الباهرة[٣٠]) أن الأجسام كلها متماثلة . وذلك كالمناقض لهذا النص. فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى ، وإن كان جسماً ، إلا أنه مخالف لغيره من الأجسام . كما أن الإنسان والفرس ، وإن اشتركا فى الجسمية، لكنهما مختلفان فى الأحوال والصفات . وبما[٣١] لا يجوز أن يقال : الفرس مثل الإنسان ، فكذا هنا ؟

والجواب من وجهين :

الأول : إنا سنقيم الدلالة (إن شاء الله تعالى[٣٢]) على أن الأجسام كلها متماثلة فى تمام الماهية (وعليه[٣٣]) فلو كان تعالى جسما ، لكان ذاته مثلا لسائر الأجسام . وذلك مخالف لهذا النص . والإنسان والفرس . ذات كل واحد منهما مماثلة لذات الآخر . والاختلاف إنما وقع فى الصفات والأعراض والذاتان إذا كانتا متماثلتين ،كان اختصاص كل واحدة منهما (بصفاتها المخصوصة يكون)[٣٤] من الجائزات ، لا من الواجبات . لأن الأشياء المتماثلة فى تمام الذات والماهية ، لا يجوز اختلافها فى اللوازم . فلو كان البارى تعالى جسما، لوجب أن يكون اختصاصه بصفاته المخصوصة من الجائزات . ولو كان كذلك لزم افتقاره إلى المدبر والمخصص . وذلك يبطل القول بكونه تعالى إله العالم .

الثانى : إن بتقدير أن يكون هو تعالى مشاركاً لسائر الأجسام فى الجسمية، ومخالفاً لها فى ماهيته[٣٥] المخصوصة (فهذا يوجب)[٣٦] وقوع

---

(٣٠) بالدلائل الباهرة ان شاء اللــه تعالى : خ

(٣١) ولا يجوز : ص (٣٢) من خ (٣٣) زيادة

(٣٤) بصفاته المخصوصة من الجائزات : ط

(٣٥) المــاهية : ط (٣٦) يجب : ط

الكثرة فى ذات الله تعالى . لأن الجسمية مشترك فيها بين الله (تعالى)(٣٧). وبين غيره ، وخصوصية ذاته غير مشتركة فيما بين الله تعالى و بين غيره ، وما به المشاركة غير ما به المايزة . وذلك يقتضى وقوع التركيب فى ذاته المخصوصة . وكل مركب ممكن ـ لا واجب ـ على ما بيناه ـ فثبت : أن هذا السؤال ساقط (والله أعلم)(٣٨)

الحجة الثالثة : قوله تعالى: «والله الغنى، وأنتم الفقراء»(٣٩) دلت(٤٠) هذه الآية على كونه تعالى غنياً ، ولو كان جسماً لما كان غنياً . لأن كل جسم مركب . وكل مركب محتاج إلى كل واحد من أجزائه وأيضاً : لو وجب اختصاصه بالجهة ، لكان محتاجاً إلى الجهة . وذلك يقدح فى كونه غنياً على الإطلاق .

الحجة الرابعة : قوله تعالى «لا إله إلا هو ، الحى القيوم (٤١)» . والقيوم (مبالغة فى كونه (٤٢)) غنياً عن كل ما سواه . وكونه مقوماً لغيره : عبارة عن احتياج كل ما سواه إليه . فلو كان جسماً لكان هو مفتقراً إلى غيره . وهو جزؤه . ولكان غيره غنياً عنه . وهو جزؤه . وحينئذ لا يكون قيوماً . وأيضاً : لو وجب حصوله فى شىء من الأحياز ، لكان مفتقراً محتاجاً إلى ذلك الحيز . فلم يكن قيوماً على الإطلاق .

فإن قيل : ألستم تقولون : إنه (تعالى)(٤٣) : يجب أن يكون موصوفاً بالعلم ، ولم يقدح ذلك عندكم فى كونه قيوماً ؟ فلم لا يجوز أيضاً أن يقال : إنه يجب أن يحصل فى حيز معين ، ولم يقدح ذلك فى كونه قيوماً ؟

---

(٣٧) تعالى من خ (٣٨) سقط : خ (٣٩) محمد ٣٨

(٤٠) دل هذه : ط (٤١) البقرة ٢٥٥

(٤٢) من يكون : ط (٤٣) من خ

قيل : عندنا أن ذاته كالموجب لتلك الصفة ، وذلك (لا) يقدح(٤٤) فى وصف الذات بكونه قيوما ، أما ههنا فلا يمكن أن يقال : إن ذاته توجب ذلك الحيز المعين . لأن بتقدير أن لا يكون حاصلا فى ذلك الحيز ، لم يلزم بطلان ذلك ولا عدمه ، فكان الحيز غنيا عنه ، وكان هو مفتقرا إلى ذلك الحيز . فظهر الفرق (والله أعلم)(٤٥)

الحجة الخامسة : قوله تعالى : « هل تعلم له سميا »(٤٦) ؟ قال ابن عباس (رضى الله عنه)(٤٧) : «هل تعلم له مثلا » ، ولو كان متحيزا ، لكان كل واحد من الجواهر مثلا (له)(٤٨)

---

(٤٤) وذلك يقدح : خ

(٤٥) والله أعلم : سقط خ (٤٦) مريم ٦٥

(٤٧) رضى الله عنه : سقط خ

(٤٨) له من خ وقوله تعالى : « هل تعلم له سميا » ؟ معناه :

١ — أن الكفار كانوا يسمون الأصنام : آلهة . ويسمون الصنم : اله ولكن لم يسموا أى صنم : الله . فيكون المعنى : لا أحد من الكفار سمى صنمه : الله فهل تعلم له سميا ؟ أى لا يوجد اله : اسمه الله الا الله تعالى . كما قال عن يحيى عليه السلام « لم نجعل له من قبل سميا » أى لم يسم به أحد قبله . وهذا المعنى بعيد . ٢ — أن أهل الحق لم يظهر فيهم من عبد غير الله وسماه باسم الله . واذا ظهر فى أهل الباطل من عبد غير الله وسماه باسم الله . فلأنه على باطل تكون تسميته لغوا من القول ، فلا يعتد بها — وهذا المعنى ايضا بعيد — ٣ — « هل تعلم له سميا » أى مثلا وشبيها — وهذا هو المراد — أى لا اله مثل الله يرجى نفعه ويخشى بأسه . أى لا اله الا الله . فسميا ليس من الاسم وانما هى عن حقيقة الاله . ولو كانت من الاسم . فكثير من الناس يتسمون بمحمد صلى الله عليه وسلم . وليسوا شبيها به الا فى الاسم .

الحجة السادسة : قوله تعالى : « هو الله الخالق البارئ المصور »(٤٩)
وجه الاستدلال به : إنا بينا فى سائر كتبنا : أن الخالق فى اللغة هو المقدر .
ولو كان تعالى جسما لكان متناهيا ، ولو كان متناهيا لكان مخصوصا
بمقدار معين ، ولما وصف نفسه بكونه خالقا ، وجب أن يكون تعالى
هو المقدر لجميع المقدرات بمقاديرها المخصوصة ، وإذا كان هو مقدراً
فى ذاته بمقدار مخصوص ، لزم كونه مقدراً لنفسه ، وذلك محال . وأيضا :
لو كان جسما ، لكان متناهيا . وكل متناه ، فإنه محيط به حد (واحد)(٥٠)
أو حدود مختلفة . وكل ما كان كذلك ، فهو مشكل . وكل مشكل فله صورة .
فلو كان جسما لكان له صورة . ثم إنه تعالى وصف نفسه بكونه مصورا ،
فيلزم كونه مصورا لنفسه . وذلك محال . فيلزم أن يكون منزها عن الصورة
والجسمية . حتى لا يلزم هذا المحال .

الحجة السابعة : قوله تعالى: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن»(٥١)
وصف نفسه بكونه ظاهرا وباطنا . ولو كان جسما لكان ظاهره غير
باطنه . فلم يكن الشيء الواحد موصوفا بأنه ظاهر وبأنه باطن ، لأن على
تقدير كونه جسما ، يكون الظاهر منه سطحه ، والباطن منه عمقه .
فلم يكن الشيء الواحد ظاهرا وباطنا ، وأيضا : فالمفسرون(٥٢) قالوا :
إنه ظاهر بحسب الدلائل ، باطن بحسب أنه لا يدركه الحس ، ولا يصل
إليه الخيال . ولو كان جسما لما أمكن وصفه بأنه لا يدركه الحس ، ولا يصل
إليه الخيال .

---

(٤٩) الحشر ٢٤ — (٥٠) واحد : خ

(٥١) الحديد ٣ — (٥٢) المفسرون : ط

الحجة الثامنة : قوله تعالى : « ولا يحيطون به علما »(٥٣) وقوله تعالى: « لاتدركه الأبصار »(٥٤) وذلك يدل على كونه تعالى منزهاً عن المقدار والشكل والصورة . وإلا لكان الإدراك والعلم محيطين به . وذلك على خلاف هذين النصين . فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنه وإن كان جسما ، لكنه جسم كبير ، فلهذا المعنى لا يحيط به الإدراك والعلم؟ قلنا : لو كان الأمر كذلك ، لصح أن يقال : بأن علوم الخلق وأبصارهم لا تحيط بالسموات ولا بالجبال ولا بالبحار ولا بالمفاوز ، فإن هذه الأشياء : أجسام كبيرة ، والأبصار لا تحيط بأطرافها ، والعلوم لا تصل إلى تمام أجزائها ، ولو كان الأمر كذلك ، لما كان فى تخصيص ذات الله تعالى بهذا الوصف فائدة .

الحجة التاسعة : قوله تعالى : «وإذاسألك عبادى عنى ، فإنى قريب . أجيب دعوة الداع إذا دعانى . فليستجيبوا لى ، وليؤمنوا بى . لعلهم يرشدون »(٥٥) وسئل النبى صلى الله عليه(٥٦) وسلم: أقريب ربنا فنناجيه ، أم بعيد فنناديه ؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية . ولو كان تعالى فى السماء أو فى العرش ، لما صح القول بأنه تعالى قريب من عباده .

الحجة العاشرة : لو كان تعالى فى جهة فوق ، لكان سماء، ولو كان سماء، لكان مخلوقا لنفسه . وذلك محال . فكونه فى جهة فوق : محال. وإنما قلنا إنه (تعالى(٥٧)) لو كان فى جهة فوق ، لكان سماء لوجهين :

---

(٥٣) طه ١١٠

(٥٤) الأنعام ١٠٣

(٥٥) البقرة ١٨٦

(٥٦) بدل وسلم فى خ ، وآله فى ط

(٥٧) سقط خ

الأول : إن السماء مشتق من السمو ، فكل شيء سماك فهو سماء . فهذا هو الاشتقاق الأصلي اللغوى . وعرف القرآن أيضاً : متقرر عليه. بدليل أنهم ذكروا فى تفسير قوله تعالى : « وينزل من السماء ، من جبال ، فيها من برد »(٥٨) : إنه السحاب . قالوا : وتسمية السحاب بالسماء جائز ، لأنه حصل فيه معنى السمو . وذكروا أيضاً فى تفسير قوله تعالى : « وأنزلنا من السماء ماء طهوراً(٥٩) » : إنه من السحاب . فثبت : أن الاشتقاق اللغوى، والعرف القرآنى متطابقان على تسمية كل ما كان موصوفا بالسمو والعلو : (بأنه)(٦٠) سماء .

الثانى : إنه تعالى لو كان فوق العرش ، لكان من جالس فى العرش ونظر إلى فوق ، لم ير إلا نهاية ذات الله تعالى . فكانت نسبة نهاية السطح الأخير من ذات الله تعالى إلى سكان العرش ، كنسبة السطح الأخير من السموات إلى سكان الأرض . وذلك يقتضى القطع بأنه لو كان فوق العرش لكان ذاته كالسماء لسكان العرش . فثبت : أنه تعالى لو كان مختصاً بجهة فوق ، لكان ذاته سماء . وإنما قلنا : إنه لو كان ذاته سماء ، لكان ذاته مخلوقا . لقوله تعالى : « تنزيلا ممن خلق الأرض والسموات العلى »(٦١) . ولفظة « السموات » : لفظة جمع مقرونة بالألف واللام . وهذا يقتضى كون كل السموات مخلوقة لله تعالى . فلو كان هو تعالى سماء ، لزم كونه خالقا لنفسه . وكذلك أيضاً : قوله تعالى « إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام »(٦٢) يدل على ما ذكرناه . فثبت : أنه

---

(٥٨) النور ٤٣ (٥٩) الفرقان ٤٨

(٦٠) بأنه من خ (٦١) طه ٤

(٦٢) الأعراف ٥٤

تعالى لو كان مختصاً بجهة فوق ، لكان سماء ، ولو كان سماء ، لكان مخلوقا لنفسه . وهذا محال . فوجب أن لا يكون مختصاً بجهة فوق .

فإن قيل : لفظ السماء مختص فى العرف بهذه الأجرام المستديرة . وأيضاً : فهب أن هذا اللفظ فى أصل الوضع يتناول ذات الله تعالى ، إلا أن تخصيص العموم جائز . قلنا : أما الجواب عن الأول : فهو أن هذا الفوق(٦٣) ممنوع . وكيف لا نقول ذلك ، وقد دللنا على أن بتقدير أن يكون الله تعالى مختصاً بجهة فوق (إلا أن(٦٤)) نسبة ذاته تعالى إلى سكان العرش كنسبة السماء إلى سكان الأرض؟ فوجب القطع بأنه لو كان مختصا بجهة فوق ، لكان سماء . وأما الجواب عن الثانى : فهو أن تخصيص العموم إنما يصار إليه عند الضرورة . فلو قام دليل قاطع عقلى على كونه تعالى مختصا بجهة فوق ، لزمنا المصير إلى هذا التخصيص . وإذا لم يقم(٦٥) شىء من الدلائل على ذلك ، بل قامت القواطع العقلية والنقلية على امتناع كونه تعالى فى الجهة ، لم يكن بنا إلى التزام هذا التخصيص ضرورة . فسقط هذا الكلام .

الحجة الحادية عشر : قوله تعالى : « قل: لمن ما فى السموات والأرض؟ قل : لله »(٦٦) مشعر(٦٧) بأن المكان ، وكل ما فيه : ملك لله تعالى . وقوله : « وله ما سكن فى الليل والنهار(٦٨) » يدل(٦٩) على أن الزمان ، وكل ما فيه : ملك لله تعالى . ومجموع الآيتين : يدلان على أن المكان

---

(٦٣) الفرق : ط

(٦٤) فان : ص

(٦٥) اما ما لم يقم : ص

(٦٦) الأنعام ١٢

(٦٧) وهذا مشهر : ص

(٦٨) الأنعام : ١٣

(٦٩) وذلك يدل : ص

والمكانيات ، والزمان والزمانيات : كلها ملك لله تعالى . وذلك يدل على تنزيهه عن المكان والزمان .

وهذا الوجه ذكره أبو مسلم الأصبهاني(٧٠) رحمه الله فى تفسيره . واعلم : أن فى تقديم ذكر المكان على ذكر الزمان : سراً شريفاً ، وحكمة عالية .

الحجة الثانية عشرة : قوله تعالى : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية(٧١) » ولو كان الخالق فى العرش ، لكان حامل العرش حاملا لمن فى العرش ، فيلزم احتياج الخالق إلى المخلوق . ويقرب منه : قوله تعالى : « الذين يحملون العرش(٧٢) »

الحجة الثالثة عشرة : لو كان تعالى مستقرا على العرش ، لكان الابتداء بتخليق العرش ، أولى من الابتداء بتخليق السموات . لأن على تقدير(٧٣) القول أنه مستقر على العرش ، يكون العرش مكانا له ، والسموات مكان عبيده . والأقرب إلى العقول : أن يكون تهيئة مكان نفسه ، مقدما على تهيئة مكان العبيد . لكن من المعلوم : أن تخليق السموات مقدم على تخليق العرش . لقوله تعالى : « إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ، ثم استوى على العرش(٧٤) » وكلمة « ثم » للتراخى .

---

(٧٠) الأصفهانى : ط ولعل ذلك السر : أن الزمان هو مقدار حركة الفلك ، وحركة الفلك انما تكون بعد وجوده .

(٧١) الحاقة ١٧ (٧٢) غافر ٧

(٧٣) بتقدير : ط (٧٤) الأعراف ٥٤

الحجة الرابعة عشرة : قوله تعالى : «كل شيء هالك إلا وجهه(٧٥)».
ظاهر الآية يقتضى فناء العرش ، وفناء جميع الأحياز والجهات . وحينئذ يبقى الحق سبحانه وتعالى منزها عن الحيز والجهة . وإذا ثبت ذلك، امتنع أن يكون الآن فى جهة (وحيز)(٧٦) وإلا لزم وقوع التغير فى الذات.
فإن قيل :الحيز والجهة ليس شيئا موجودا ، حتى يصير هالكا فانيا . قلنا : الأحياز والجهات أمور متخالفة(٧٧) بحقائقها ، متباينة بماهياتها . بدليل : أنكم قلتم : إنه يجب حصول ذات الله تعالى فى جهة فوق ، ويمتنع حصول ذاته فى سائر الجهات . فلولا أن جهة فوق مخالفة بالماهية لسائر الجهات، (وإلا)(٧٨) لما كانت جهة فوق مخالفة لسائر الجهات فى هذه الخاصة ، وهذا الحكم . وأيضا : فلأنا نقول : هذا الجسم حصل فى هذا الحيز ، بعد أن كان حاصلا فى حيز آخر . فهذه الأحياز معدودة متباينة متعاقبة، والعدم المحض لا يكون كذلك . فثبت : أن هذه الأحياز أمور متخالفة بالحقائق ، متباينة بالعدد . وكل ما كان كذلك ، امتنع أن يكون عدما محضا . فكان أمرا موجودا . وإذا ثبت هذا ، دخل تحت قوله تعالى : «كل شيء هالك إلا وجهه(٧٩)» وإذا هلك الحيز والجهة ، بقى ذات الله تعالى منزها عن الحيز (والجهة)(٨٠) وبقية الكلام قد تقدمت .

الحجة الخامسة عشرة : قوله تعالى : «هو الأول والآخر(٨١)» فهو يقتضى أن يكون ذاته متقدما فى الوجود على كل ما سواه ، وأن يكون متأخرا فى الوجود عن كل ما سواه . وذلك يقتضى أنه كان موجودا قبل

---

(٧٥) القصص ٨٨
(٧٦) وجيز من خ
(٧٧) مختلفة : ط
(٧٨) والا من خ
(٧٩) القصص ٨٨
(٨٠) والجهة من خ
(٨١) الحديد ٣

الحيز والجهة ، ويكون موجودا بعد فناء الحيز والجهة . وإذا ثبت هذا، فالتقريب ما ذكرناه فى الحجة الثالثة عشرة ، والرابعة عشرة .

الحجة السادسة عشرة : قوله تعالى : « واسجد واقترب(٨٢) » ولو كان فى جهة الفوق ، لكانت السجدة تفيد البعد من الله تعالى ، لا القرب منه. وذلك خلاف الأصل .

الحجة السابعة عشرة : قوله تعالى : « فلا تجعلوا الله أندادا وأنتم تعلمون»(٨٣) والند : المثل . ولو كان تعالى جسما لكان مثلا لكل واحد من الأجسام . لما سنبين إن شاء الله تعالى : أن الأجسام كلها متماثلة . وحينئذ يكون الند موجودا على هذا التقدير . وذلك على مضادة هذا النص .

الحجة الثامنة عشرة : الحديث المشهور : وهو ما روى أن عمران بن الحصين . قال : يا رسول الله أخبرنا عن أول هذا الأمر . فقال : « كان الله ، ولم يكن معه شيء » وقد دللنا مرارا كثيرة على أنه تعالى لو كان مختصا بالحيز والجهة ، لكان ذلك الحيز شيئا موجودا معه . وذلك على نقيض هذا النص .

الحجة التاسعة عشرة : روى أن النبي ﷺ قيل له : أين كان ربنا؟ قال « كان فى عماء ليس تحته ماء ، ولا فوقه هواء » قيل : العماء - بالمد - : الغيم الرقيق. وأما العمى- بالقصر- : فهو عبارة عن الحالة المضادة للبصر . وقال بعض العلماء : يجب أن تكون الرواية الصحيحة هى الرواية بالقصر ، وحينئذ تدل على نفى الجهة . لأن الجهة إذا لم تكن موجودة ، لم تكن

---

(٨٢) العلق ١٩ (٨٣) البقرة ٢٢ وأنتم تعلمون فى خ

مرئية . فأمكن جعل العمى عبارة عن عدم الجهة . ويتأكد هذا بقوله عليه السلام : «ليس تحته ماء ، ولا فوقه هواء»(٨٤)

واعلم : أن هذه الوجوه التى ذكرناها ، بعضها (قـــوى ، وبعضها ضعيف)(٨٥) وكيفما كان الأمر فقد ثبت أن فى القرآن والأخبار : دلائل كثيرة ، تدل على تنزيه الله تعالى عن الحيز والجهة . وبالله التوفيق .

---

(٨٤) قال عبد اللـــه بن مسلم بن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٦ هـ فى كتابه « تأويل مختلف الحـــديث » :

« قالوا : رويتم فى حديث أبى رزين العقيلى ، من رواية حمـــاد ابن سلمة ، أنه قال للنبى صلى اللـــه عليـــه وسلم : اين كان ربنـــا ، قبل أن يخلق السموات والأرض ؟ فقال : « كان فى عمـــاء ، فوقه هواء ، وتحته هواء » قالوا : وهـــذا تحديد وتشبيه . قال أبو محمـــد : ونحن نقول : ان حديث أبى رزين هـــذا : مختلف فيه ، وقد جاء من غير هـــذا الوجه بألفـــاظ تستشنع أيضا ، والنقلة له : أعراب . ووكيع بن حدس — الذى روى عنه حديث حمـــاد بن سلمة أيضا — لا يعرف . غير أنه قـــد تكلم فى تفسير هـــذا الحديث : أبو عبيد ، القاسم بن سلام . حدثنا عنه أحمـــد بن سعيد اللحيانى ، أنه قال : « العماء » : السحاب . وهو كمـــا ذكر فى كلام العرب ، ان كان الحرف ممدودا . وان كان مقصورا ، كأنه كان فى عمى . فانه أراد كان فى عمى عن معرفة الناس . كما تقـــول : عميت عن هـــذا الأمر ، فأنا أعمى عنـــه ، عمى : اذا اشـــكل عليك ، فلم تعرفه ، ولم تعـــرف جهته . وكل شىء خفى عليـــك ، فهو فى عمى عنك . وأما قوله : « فوقه هواء ، وتحته هواء » فان قوما زادوا فيـــه « ما » فقالوا : « ما فوقه هواء ، وما تحته هواء » استيحاشا من أن يكون فوقه هـــواء ، وتحتـــه هـــواء ، ويكون بينهما . والرواية هى الأولى . والوحشة لا تزول بزيادة « ما » لأن فوق وتحت : باقيان . والله أعلم » .

(٨٥) أقوى من بعض : خ

الفصل الثالث

في

إقامة الدلائل العقلية على أنه تعالى ليس بمتحيز البتة

اعلم : أنا إذا دللنا على أنه تعالى ليس بمتحيز ، فقد دللنا على أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر (فرد[1]) لأن المتحيز ، إن كان منقسما فهو الجسم ، وإن لم يكن منقسما فهو الجوهر الفرد .

فنقول : الذي يدل على أنه تعالى ليس بمتحيز : وجوه .

البرهان الأول : إنه تعالى لو كان متحيزاً ، لكان مماثلا لسائر المتحيزات في تمام الماهية . وهذا ممتنع . فكونه متحيزاً ممتنع . وإنما قلنا إنه تعالى لو كان متحيزاً ، لكان مماثلا لسائر المتحيزات في تمام الماهية : لأنه لو كان متحيزاً ، لكان مساويا لسائر المتحيزات في كونه متحيزاً ، ثم بعد هذا لا يخلو إما أن يقال: إنه يخالف غيره من الأجسام في ماهيته المخصوصة ، وإما أن لا يخالفه في (ماهيته المخصوصة)[2] والقسم الأول باطل فتعين الثاني . وحينئذ يحصل منه : أنه (تعالى[3]) لو كان متحيزاً ، لكان مثلا لسائر المتحيزات ، فيفتقر ههنا إلى بيان أنه يمتنع أن يكون مساويا لسائر المتحيزات ، في عموم المتحيزية ، ومخالفا لها في ماهيته المخصوصة .

فنقول : الدليل على أن ذلك ممتنع : هو أن بتقدير أن يكون مساويا

---

(١) فرد : سقط خ

(٢) الحقيقة : ط

(٣) سقط خ

لسائرها فى المتحيزية ، ومخالفاً لها فى الخصوصية : كان ما به الاشتراك مغايراً ـ لا محالة ـ لما به الامتياز . وحينئذ يكون عموم المتحيزية مغايراً لخصوص ذاته المخصوصة . وحينئذ نقول : إما أن تكون الذات هى المتحيزية ، وتكون تلك الخصوصية صفة لتلك الذات ، وإما أن يقال : المتحيزية صفة ، وتلك الخصوصية هى الذات .

أما القسم الأول فإنه يقتضى حصول المقصود . لأنه إذا كان مجرد المتحيزية هو الذات ، وثبت أن مجرد المتحيزية أمر مشترك فيه بينه وبين سائر المتحيزات ، فحينئذ يحصل منه أن بتقدير أن يكون تعالى متحيزاً ، تكون ذاته مماثلة لذوات سائر المتحيزات . وليس المطلوب إلا ذلك . وأما القسم الثانى وهو أن يقال : الذات هى تلك الخصوصية ، والصفة هى المتحيزية . فنقول : هذا محال . وذلك لأن تلك الخصوصية من حيث إنها هى هى ، مع قطع النظر عن المتحيزية . إما أن يكون لها اختصاص بالحيز ، وإما أن لا يكون لها ذلك(٤) والأول محال . لأن كل ما كان حاصلا فى حيز وجهة على سبيل الاستقلال ، كان متحيزاً . فلو كانت تلك الخصوصية التى فرضناها خالية عن التحيز ، حاصلة فى الحيز ، لكان الخالى عن التحيز متحيزاً . وذلك محال . وأما القسم الثانى وهو أن يقال : إن تلك الخصوصية غير مختصة بشىء من الأحياز والجهات . فنقول : إنه يمتنع أن تكون المتحيزة صفة قائمة بها ، لأن تلك الخصوصية غير مختصة بشىء من الأحياز والجهات ، والمتحيزية أمر لا يعقل إلا أن (يكون حاصلا) (٥) فى الجهات . والشىء الذى يجب أن يكون حاصلا فى الجهات ، يمتنع أن يكون حاصلا فى الشىء

---

(٤) كذلك : ص

(٥) بكون حاصلة : ط

الذى يمتنع حصوله فى الجهة . وإذا لم تكن المتحيزية صفة للشىء ، كانت نفس الذات . وحينئذ يلزم أن تكون الأشياء المتساوية فى المتحيزية ، متساوية فى (تمام)(٣) الذات . فثبت بما ذكرنا : أن المتحيزات يجب أن تكون كلها متساوية فى تمام الماهية ، وهذا برهان قاطع فى تقرير هذه المقدمة .

وإنما قلنا : إنه يمتنع أن تكون ذات الله تعالى مساوية لذوات الأجسام فى تمام الماهية لوجوه :

الأول : إن من حكم المتماثلين : الاستواء فى جميع اللوازم . فيلزم من قدم ذات الله تعالى، قدم سائر الأجسام، أو من حدوث سائر الأجسام، حدوث ذات الله تعالى . وذلك محال .

الثانى : إن المثلين يجب استواؤهما فى جميع اللوازم . وكما صح على سائر الأجسام خلوها عن صفة العلم والقدرة والحياة ، وجب أن يصح على ذاته الخلو عن هذه الصفات . وحينئذ يكون اتصاف ذاته بحياته وعلمه وقدرته ، من الجائزات . وإذا كان الأمر كذلك ، امتنع كون تلك الذات موصوفاً بالحياة والعلم والقدرة ، إلا بإيجاد موجد ، وتخصيص مخصص . وذلك يقتضى احتياجه إلى الإله . وحينئذ كل ما كان جسماً ، كان محتاجاً إلى الإله . وهذا يقتضى أن الإله يمتنع أن يكون جسماً .

الثالث : إنه لما كان ذاته تعالى مساوية لذوات سائر المتحيزات ، وصح فى سائر المتحيزات كونها متحركة تارة وساكنة أخرى ، وجب أن تكون ذاته أيضاً كذلك . وعلى هذا التقدير يلزم أن تكون ذاته تعالى قابلة للحركة والسكون . وكل ما كان كذلك ، وجب القول بكونه محدثاً .

---

(٦) تمام : سقط خ

لما ثبت فى تقرير هذه الدلائل فى مسألة حدوث الأجسام . ولما كان محدثاً — وحدوثه محال — فكونه جسما : محال .

الرابع : إنه لو كان جسماً لكان مؤتلف الأجزاء . وتلك الأجزاء تكون متماثلة بأعيانها ، وهى أيضا مماثلة لأجزاء سائر الأجسام . وعلى هذا التقدير ، كما صح الاجتماع والافتراق على سائر الأجسام ، وجب أن يصح على تلك الأجزاء . وعلى هذا التقدير لابد له من مركب ومؤلف . وذلك على إله العالم محال .

البرهان الثانى فى بيان أنه يمتنع أن يكون متحيزاً :

هو أنه لو كان متحيزاً ، لكان متناهياً . وكل متناه : ممكن . وكل ممكن : محدث . فلو كان متحيزاً لكان محدثاً . وهذا محال ، فذاك محال .

أما المقدمة الأولى : وهى بيان أنه تعالى لو كان متحيز ، لكان متناهياً : فالدليل عليه : أن كل مقدار ، فإنه يقبل الزيادة والنقصان . وكل ما كان كذلك ، فهو متناه . وهذا يدل على أن كل متحيز ، فهو متناه . وشرح هذا الدليل قد قررناه فى سائر كتبنا .

وأما المقدمة الثانية : وهى بيان أن كل متناه ، فهو ممكن : فذلك لأن كل ما كان متناهياً ، فإن فرض كونه أزيد قدراً أو أنقص قدراً : أمر ممكن . والعلم بثبوت هذا الإمكان ضرورى . فثبت : أن كل متناه ، فهو فى ذاته ممكن .

وأما المقدمة الثالثة : وهى بيان أن كل ممكن محدث : فهو أنه لما كان الزائد والناقص والمساوى متساوون (٧) فى الإمكان ، امتنع رجحان

---

(٧) متساوية : ص

بعضهم(٨) على بعض ، إلا لمرجح . والافتقار إلى المرجح . إما أن يكون حال وجوده ، أو حال عدمه . فإن كان حال وجوده (فإنه يكون إما)(٩) حال بقائه ، أو حال حدوثه ، ويمتنع أن يفتقر إلى المؤثر حال بقائه . لأن المؤثر ، تأثيره : (فى التكوين والتأثير)(١٠) ، فلو افتقر حال بقائه إلى المؤثر ، لزم تكوين الكائن ، وتحصيل الحاصل ، وذلك محال . فلم يبق إلا أن يحصل الافتقار . إما حال حدوثه أو حال عدمه . وعلى التقديرين فإنه يلزم أن يكون كل ممكن محدثاً . فثبت : أن كل جسم متناه ، وكل ممكن محدث (فثبت : أن كل جسم محدث)(١١) والإله يمتنع أن يكون محدثاً (وبالله التوفيق)(١٢)

البرهان الثالث : لو كان إله العالم متحيزاً ، لكان محتاجاً إلى الغير . وهذا محال ، فكونه متحيزاً ، محال . بيان الملازمة : إنه لو كان متحيزاً ، لكان مساوياً لغيره فى المتحيزات ، فى مفهوم كونه متحيزاً ، ولكان مخالفاً لها فى تعينه وتشخصه . ثم نقول : إن بعد حصول الامتياز بالتعين : إما أن يحصل الامتياز فى الحقيقة — وعلى هذا التقدير ، يكون المتحيز جنساً ، تحته أنواع . أحدها : واجب الوجود — وإما أن لا يحصل الامتياز فى الحقيقة — وعلى هذا التقدير ، يكون المتحيز نوعاً ، تحته أشخاص . أحدهما : واجب الوجود —

فنقول : الأول باطل . لأن على هذا التقدير تكون ذاته مركبة

---

(٨) بعضها : ص (٩) فاما : خ

(١٠) بالتكوين : ط (١١) سقط خ

(١٢) سقط خ

من الجنس والفصل . وكل مركب فهو مفتقر إلى جزئه ، وجزؤه غيره .
وكل مركب فهو مفتقر إلى غيره . فلو كان واجب الوجود متحيزا ، لكان
مفتقرا إلى غيره . والثاني (أيضا باطل(١٣)) لأن على هذا التقدير يكون
تعينه زائدا على ماهية النوعية ، وذلك التعين لابد له من مقتضى ، وليس
هو تلك الماهية ، وإلا لكان نوعه (منحصرا(١٤)) في شخصه . وقد
فرضنا أنه ليس كذلك ، فلابد وأن يكون المقتضى لذلك التعين : شيئا غير
تلك الماهية ، وغير لوازم تلك الماهية ، فيكون محتاجا إلى غيره . فثبت: أنه
لو كان متحيزا ، لكان محتاجا إلى غيره . وذلك محال . لأنه واجب الوجود
لذاته . وواجب الوجود لذاته ، لا يكون واجب الوجود لغيره . فثبت :
أن كونه متحيزا : محال .

البرهان الرابع : لو كان إله العالم متحيزا ، لكان مركبا . وهذا محال
فكونه متحيزا محال . بيان الملازمة من وجهين :

أحدهما : — وهو على قول من ينكر الجوهر الفرد — أن كل متحيز
فلابد وأن يتميز أحد جانبيه عن الثاني . وكل ما كان كذلك ، فهو منقسم:
فثبت : أن كل متحيز فهو منقسم ومركب .

والثاني : إن كل متحيز فاما أن يكون قابلا للقسمة ، أو لا يكون .
فإن كان قابلا للقسمة ، كان مركبا مؤلفا ، وإن كان غير قابل للقسمة ،
فهو الجوهر الفرد — وهو في غاية الصغر والحقارة — وليس في العقلاء أحد
يقول هذا القول . فثبت : أنه تعالى لو كان متحيزا ، لكان (منقسما

---

(١٣) باطل أيضا : خ (١٤) منحصرا : سقط خ

مؤلفا(١٥)) وذلك محال . لأن كل ما كان كذلك ، فهو مفتقر فى حقيقته إلى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من اجزائه : غيره . فكل مركب فهو مفتقر فى الحقيقة إلى غيره . وكل ما كان كذلك ، فهو ممكن لذاته(١٦) فكل مركب : ممكن لذاته . فيلزم أن يكون الممكن لذاته : واجبا لذاته وذلك محال . فيمتنع أن يكون متحيزا .

البرهان الخامس : إنه لو كان متحيزا ، لكان مركبا من الأجزاء . إذ ليس فى العقلاء من يقول إنه فى حجم الجوهر الفرد . ولو كان مركبا من الأجزاء . فإما أن يكون الموصوف بالعلم والقدرة والحياة جزءا واحدا من ذلك المجموع ، أو يكون الموصوف بهذه الصفات مجموع تلك الأجزاء ، فإن كان الأول كان إله العالم هو ذلك الجزء الواحد. فيكون إله العالم فى غاية الصغر والحقارة . وقد بينا : أنه ليس فى العقلاء من يقول بذلك . وإن كان الثانى فإما أن يقال : ألقائم بمجموع تلك الأجزاء علم (واحد(١٧)) وقدرة (واحدة(١٨)) أو يقال : القائم بكل واحد من تلك الأجزاء : علم على حدة ، وقدرة على حدة ؟ والأول محال لأنه يقتضى قيام الصفة الواحدة بالمحال الكثيرة . وذلك محال . وإن كان الثانى ، لزم أن يكون كل واحد منها إلها قديما . وذلك يقتضى تكثر الآلهة. وهو محال . فإن قيل : هذا يشكل بالإنسان . فإن ما ذكرتم قائم فيه بعينه . فيلزم أن لا يكون جسما . وهذه مكابرة . (لأنا(١٩)) نعلم بالضرورة : أن الإنسان ليس إلا هذه البنية .

---

(١٥) مؤلفا منقسما : ط (١٦) لذاته : سقط خ

(١٧) علم على حدة : خ (١٨) وقدرة على حدة : خ

(١٩) لأنا : ط

ثم نقول : لم لا يجوز أن يقال : قام علم واحد(٢٠) بمجموع تلك الأجزاء ، إلا أنه انقسم ذلك المجموع ، وقام بكل واحد من تلك الأجزاء جزء من ذلك العلم ؟ وأيضا : لم لا يجوز أن يقال : قام بكل واحد من تلك الأجزاء علم بمعلوم واحد ، وقدرة على مقدور واحد . وبهذا الطريق كان مجموع الأجزاء عالما بجملة المعلومات ، قادرا على جملة المقدورات ؟

والجواب عن السؤال الأول : أن نقول . أما الفلاسفة فقد طردوا قولهم . وزعموا : أن الإنسان ليس عبارة عن هذه البنية . فإن الإنسان عبارة عن الشيء الذي يشير إليه كل إنسان بقوله : أنا . وذلك الشيء موجود ليس بجسم ولا جسماني .

قالوا : وأما قول من يقول بأن هذا باطل بالضرورة . لأن كل أحد يعلم أن الإنسان ليس إلا هذه البنية المخصوصة . فقد أجابوا عنه : بأن الإنسان مغاير لهذه البنية المشاهدة . ويدل عليه وجوه :

الأول : إنا قد نعقل أنفسنا حال ما نكون غافلين عن جملة أعضائنا الظاهرة والباطنة . والمعلوم مغاير لغير المعلوم .

الثاني : إني أعلم بالضرورة أني أنا الإنسان الذي كنت موجودا قبل هذه المدة بخمسين سنة ، وجملة أجزاء هذه البنية متبدلة بسبب (السمن والهزال(٢٠)) والصحة والمرض . والباقي مغاير لما ليس بباق .

الثالث : إن المشاهد ليس إلا السطح الموصوف باللون المخصوص .

---

(٢٠) لهزال والسمن : خ

وباتفاق العقلاء ليس الإنسان عبارة عن هذا القدر . فثبت : أن الإنسان ليس بمشاهد البتة .

وأما سائر الطوائف والفرق . فقد ذكروا الفرق بين الشاهد والغائب من وجهين :

أحدهما : قال الأشعري : كل واحد من أجزاء الإنسان موصوف بعلم على حدة ، وقدرة على حدة . وهذا يقتضي أن يكون هذا البدن مركبا من أشياء كثيرة ، وكل واحد منها عالم قادر حي . وهذا مما لا نزاع فيه . وأما التزام ذلك في حق الله (سبحانه(٢٢) و) تعالى ، فإنه يقتضي تعدد الآلهة . وذلك محال . فظهر الفرق ،

الثاني : قال ابن الراوندي : الإنسان جزء واحد لا يتجزىء في القلب . وهذا يقتضي أن يكون الإنسان في غاية الحقارة . وذلك غير ممتنع . أما لو قلنا بمثله في حق الله تعالى (فإنه يلزم منه كونه(٢٣)) في غاية الحقارة . وذلك لم يقل به عاقل .

وأما السؤال الثاني : وهو قوله : لم لا يجوز أن يقال : العلم ينقسم . فقام بكل واحد من تلك الأجزاء : جزء واحد من ذلك ؟ فنقول : هذا محال . لأن كل واحد من أجزاء العلم ، إما أن يكون علما ، وإما أن لا يكون : (علما(٢٤)) فإن كان الأول ، كان القائم بكل واحد من تلك الأجزاء علما على حدة . وذلك غير هذا السؤال . وإن كان الثاني ، لم يكن شيء من تلك الأجزاء موصوفا بالعلم . والمجموع ليس إلا تلك الأمور . فوجب أن لا يكون المجموع موصوفا بالعلم والقدرة .

---

(٢٢) سبحانه وتعالى : ط (٢٣) يلزم كونه : ص

(٢٤) علما : سقط خ

وأما السؤال الثالث : وهو قولهم : كل واحد من تلك الأجزاء ، يكون موصوفا ، بعلم متعلق بمعلوم معين ، وبقدرة متعلقة بمقدور معين . فنقول : هذا أيضا محال . لأنه يقتضي كون كل واحدمن تلك الأجزاء عالما بمعلومات معينة ، قادرا على مقدورات معينة . فيرجع حاصل الكلام إلى اثبات آلهة كثيرة كل واحد منها مخصوص بمعرفة بعض المعلومات، وبالقدرة على بعض المقدورات . وذلك يناقض(٢٥)القول بأن إله العالم موجود واحد (والله أعلم(٢٦)) .

البرهان السادس : إنه تعالى لو كان جسما ، لكانت الحركة (عليه)(٢٧) إما أن تكون جائزة(٢٨) أو لا تكون جائزة .

والقسم الأول باطل . لأنه لما لم يمتنع أن يكون الجسم الذي تكون الحركة عليه جائزة : إلها . فلم لا يجوز أن يكون إله العالم هو الشمس أو القمر أو الفلك؟ وذلك لأن هذه الأجسام ليس فيها عيب (يمنع)(٢٩) من إلهيتها إلا أمور ثلاثة . وهي كونها مركبة من الأجزاء ، وكونها محدودة متناهية ، وكونها موصوفة بالحركة والسكون . فإذا لم تكن هذه الأشياء مانعة من الإلهية ، فكيف يمكن الطعن في إلهيتها ؟ وذلك عين الكفر والإلحاد ، وإنكار الصانع — تعالى —

والقسم الثاني : وهو أن يقال : إنه (تعالى(٣٠)) جسم ، ولكن الانتقال والحركة عليه : محال . فنقول : هذا باطل . من وجوه :

---

(٢٥) يقتضي : خ
(٢٦) والله أعلم : سقط خ
(٢٧) عليه : من خ
(٢٨) جائزة عليه : ط
(٢٩) يمنع : سقط خ
(٣٠) تعالى : سقط خ

الأول : إن هذا يكون كالزمن المقعد ، الذي لا يقدر على الحركة . وهذه صفة نقص ، وهو على الله تعالى : محال .

الثاني : إنه تعالى لما كان جسما ، كان مثلا لسائر الأجسام . فكانت الحركة جائزة عليه .

الثالث : إن القائلين بكونه جسما مؤلفا من الأجزاء والأبعاض ، لا يمنعون من جواز الحركة عليه . فإنهم يصفونه بالذهاب والمجيء . فتارة يقولون : إنه جالس على العرش ، وقدماه على الكرسي - وهذا هو السكون - وتارة يقولون : إنه ينزل إلى سماء(٣١) الدنيا . وهذا هو الحركة -

فهذا مجموع الدلائل على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر . وبالجملة فليس بمتحيز .

* * *

أما شبه الخصم . فمن وجوه :

الشبهة الأولى : إن العالم موجود ، والباري تعالى موجود . وكل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما ساريا في الآخر ، أو مباينا عنه بالجهة . وكون الباري تعالى ساريا في العالم محال . فلابد وأن يكون مباينا عنه بالجهة . وكل ما كان كذلك فهو متحيز . ثم إنه إما أن يكون غير منقسم ، فيكون في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد . وهو محال . وإما أن يكون شيئا كبيرا مركبا من الأجزاء والأبعاض . وهو المقصود .

الشبهة الثانية : إنا لم نشاهد حيا عالما قادرا ، إلا وهو جسم . وإثبات

---

(٣١) السماء : ط

شيء على خلاف المشاهدة : لا يقبله العقل ، ولا يقر به القلب . فوجب القول بكونه تعالى جسما .

الشبهة الثالثة : إن إله العالم يجب أن يكون عالما بهذه الجسمانيات . والعالم بها يجب أن يحصل فى ذاته صورها . ومن كان كذلك ، يجب أن يكون جسما . فهذه مقدمات ثلاثة ، متى ظهرت ، لزم القول بأنه جسم .

أما المقدمة الأولى : (وهى أن إله العالم يجب أن يكون عالما بهـــذه الجسمانيات)[٣٢] فقد اتفق المسلمون عليها . وأيضا : فهذه الأجسام الموصوفة بهذه المقادير ، لا بد لها من خالق . وذلك الخالق هو الله تعالى. وخالق الشيء لا بد وأن يكون عالما به . فثبت : أن خالق العالم : عالم بهذه الجسمانيات .

وأما المقدمة الثانية : وهى فى بيان أن العالم بهذه الجسمانيات ، يجب أن يحصل فى ذاته صور الجسمانيات . فالدليل عليه : أن خالقها يجب أن يكون عالما بها قبل وجودها ، وإلا لم يصح منه خلقها وإيجادها. والعالم بالشيء يجب أن يتميز ذلك فى علمه عن سائر المعلومات ، وإلا لم يكن عالما به . وإذا تميز ذلك المعلوم عن غيره ، فذلك المعلوم ليس عدما محضا، لأن العدم المحض لا يحصل فيه الامتياز . وذلك المعلوم يجب أن يكون أمرا موجودا . وهو غير موجود فى الخارج — لأن الكلام فيما إذا علمها قبل وجودها — ولما لم يكن وجوده فى الخارج ، وجب أن يكون وجوده فى علم صانع العالم .

وأما المقدمة الثالثة : وهى فى بيان أن من يحصل فى ذاته صـــور

(٣٢) زيادة

الجسمانيات ، يجب أن(٣٣) يكون جسما . فالدليل عليه : أن من علم مربعا مجنحا بمربعين متساويين ، وجب أن يحصل هذا (العلم(٣٤)) فى ذات ذلك العالم . وذلك العالم لابد وأن يميز بين ذينك المربعين المتطرفين(٣٥) وذلك الامتياز (لما لم يكن (٣٦)) فى الماهية ولا فى لوازمها — لأنهما متماثلان فى الماهية — فلابد وأن يكون بالعوارض . ولو كان محلاهما واحدا، لامتنع امتياز أحدهما عن الآخر بشىء من العوارض . لأن المثلين إذا حصلا فى محل واحد، فكل عارض يعرض لأحدهما، فهو بعينه عارض للآخر . وذلك يمنع من حصول الامتياز . ولما بطل هذا ، وجب أن يكون صورة(٣٧) أحد المربعين : مغايرا لمحل المربع الآخر، حتى يكون امتياز أحد المحلين عن الثانى، سببا لامتياز إحدى الصورتين عن الأخرى: وامتياز أحد المحلين عن الثانى ، لا يحصل إلا إذا كان ذلك المحل جسما منقسما . فثبت : أن خالق العالم مدرك للجسمانيات ، وثبت : أن كل من كان كذلك ، فهو جسم . فيلزم أن يكون إله العالم جسما .

* * *

والجواب عن الشبهة الأولى : إنا بينا أن قولهم : كل موجودين فإما أن يكون أحدهما حالا فى الآخر أو مباينا عنه بالجهة : مقدمة غير بديهية، بل مقدمة محتاجة فى النفى والإثبات ، إلى برهان منفصل . فسقط الكلام .

والجواب عن الشبهة الثانية : ما بيناه : أنه لا يلزم من عدم النظير للشىء ، عدم ذلك الشىء . فسقطت هذه الشبهة .

---

(٣٣) وجب : ص (٣٤) العلم : زيادة

(٣٥) الطرفيين : خ وأنظر صورة المربعين المجنحين فى كتاب المطالب العالية .

(٣٦) لبس : ص (٣٧) محل : ط ، صورة : خ

والشبهة الثالثة: ساقطة (أيضا)(٣٨) والدليل عليه: أنه يمكننا تخيل صورة الشجر والخيل . وهذه الصورة لو كانت منتقشة فى ذاتنا، لكانت ذاتنا، إما أن تكون هى هذا الجسم وإما أن تكون جوهرا مجردا . والأول محال. لأنا نعلم بالضرورة : أن الأشياء العظيمة لا يمكن انطباعها فى المحل الصغير، وأما الثانى فإنه اعتراف بأن صور المحسوسات يمكن انطباعها فيما لا يكون جسما . وذلك يوجب سقوط هذه الشبهة (وبالله التوفيق)(٣٩)

---

(٣٨) أيضا : سقط خ (٣٩) وبالله التوفيق : سقط خ

الفصل الرابع
فى
اقامة البراهين على أنه تعالى ليس مختصا بحيز وجهة • بمعنى : أنه يصح أن يشار اليه بالحس بأنه ههنا أو هناك

(ويدل عليه وجوه[1]) :

(البرهان الأول[2]) : وذلك أنه لم يخل إما أن يكون منقسما أو غير منقسم . فإن كان منقسما كان مركبا - وقد تقدم إبطاله - وإن لم يكن منقسما كان فى الصغر والحقارة ، كالجزء الذى لا يتجزأ . وذلك باطل باتفاق (كل[3]) العقلاء .

وأيضا : فلأن من ينفى الجوهر الفرد يقول : إن كل ما كان مشارا إليه بحسب الحس بأنه ههنا أو هناك . فإنه لا بد وأن يتميز أحد جانبيه عن الآخر . وذلك يوجب كونه منقسما[4] . فثبت : أن القول بأنه مشار

---

(١) زيادة (٢) زيادة (٣) كل : سقط خ

(٤) من الطرق العقلية على نفى التجسيم واثبات الوحدانية :

١ — لو كان الهان ، للزم ضرورة أن يكون لهما معنى واحد يشتركان فيه — هو المعنى الذى به استحق كل واحد منهما أن يكون الهـا — ولهما معنى آخر ، ضرورة ، به وقع التباين ، وصارا اثنين . فاما أن يكون فى كل واحد منهما معنى ، غير المعنى الذى فى الآخر ، فيكون كل واحد منهما مركبا من معنيين ، فلا واحد منهما سببا أولا . ولا لازم الوجود باعتبار ذاته ، بل كل واحد منهما ذو أسباب (لأن كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته ، لأنه ان حضرت أسـبابه وجد ، وان لم تحضر أو عدمت أو تغيرت نسبتها الموجبة لوجوده ، لم يوجد) وان كان معنى التباين موجودا فى أحدهما ، فذلك الذى فيه المعنيان ، غير واجب الوجود بذاته . =

إليه بحسب الحس ، يفضى إلى هذين القسمين الباطلين . فوجب أن يكون القول به باطلا .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى واحد منزه عن التأليف والتركيب ، ومع كونه كذلك ، فإنه يكون عظيما ؟ قوله : « العظيم يجب أن يكون مركبا منقسما ، وذلك ينافى كونه أحدا » قلنا : سلمنا أن العظيم يجب أن يكون منقسما فى الشاهد . فلم قلتم : إنه يجب أن يكون فى الغائب كذلك ؟ فإن قياس الغائب على الشاهد من غير جامع : باطل . وأيضاً : فلم لا يجوز أن يكون غير منقسم ، ويكون فى غاية الصغر ؟ قوله : « إنه حقير وذلك على الله تعالى محال » قلنا : الذى لا يمكن أن يشار إليه البتة ولا يمكن أن يحس به ، يكون كالعدم فيكون أشد حقارة . وإذا جاز هذا ، فلم لا يجوز ذلك ؟

والجواب على الأول : أن نقول: إنه إذا كان عظيما فلابد وأن يكون منقسما . وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد ، بل هذا بناء على البرهان القطعى(٥) وذلك لأنا إذا أشرنا إلى نقطة لا تنقسم . فإما أن يحصل فوقها شىء آخر ، أو لا يحصل . فإن حصل فوقها شىء آخر ، كان

---

٢ ـــ كل جسم مركب من معنبين ضرورة ، وتلحقه أعراض ضرورة ، أما المعنبان المقومان له ، فمادته وصورته ، وأما الأعراض اللاحقة له ، فالكم والشكل والوضع . وكل مركب فلابد له من فاعل ، هو السبب لوجرد صورته فى مادنه . وبين هو جدا : أن كل جسم قابل للانقسام وله ابعاد . فهو محل الأعراض بلا شك . فليس الجسم واحدا لا من جهة انقسامه ، ولا من جهة تركيبه . أعنى : كونه اثنين بالقول . لأن كل جسم انما هو جسم ما ، من أجل معنى زائد فيه ، على كونه جسما . فهو ذو معنبين ضرورة . وقد تبرهن أن واجب الوجود ، لا تركيب فيه بوجه من الوجوه . (دلالة الحائرين) .

(٥) القاطع : خ

ذلك الفوقاني مغايرا له . إذ لو جاز أن يقال : إن هذا المشار إليه عينه لاغيره ، جاز أن يقال : هذا الجزء عين(٦) ذلك الجزء . فيفضى إلى تجويز أن الجبل شيء واحد ، وجزء لا يتجزأ ، مع كونه جبلا . وذلك شك(٧) فى البديهات . فثبت : أنه لا بد من التزام التركيب والانقسام . وإما أن لا يحصل فوقها شيء آخر ولا على يمينها ولا على يسارها ولا من تحتها ، فحينئذ يكون نقطة غير منقسمة وجزءاً لا يتجزأ . وذلك باتفاق العقلاء باطل . فثبت : أن هذا ليس من باب قياس الشاهد على الغائب ، بل هو مبنى على التقسيم الدائر بين النفى والإثبات .

واعلم : أن الحنابلة القائلين بالتركيب والتأليف، أسعد حالا من هؤلاء الكرامية . وذلك لأنهم اعترفوا بكونه مركبا من الأجزاء والأبعاض . أما هؤلاء الكرامية فإنهم زعموا أنه مشار إليه بحسب الحس ، وزعموا : أنه غير متناه ، ثم زعموا مع ذلك : أنه واحد ، لايقبل القسمة. فلاجرم صار قولهم قولا على خلاف بديهة العقل . أما قولهم : « الذى لا يحس به ولا يشار إليه : أشد حقارة من الجزء الذى لايتجزأ» قلنا : كونه موصوفا بالحقارة ، إنما يلزم لو كان (ذا)(٨) حيز ومقدار ، حتى يقال : إنه أصغر من غيره . أما إذا كان منزهاً عن الحيز والمقدار ولم يحصل بينه وبين غيره مناسبة فى الحيز والمقدار . فلم يلزم وصفه بالحقارة ؟

البرهان الثانى فى بيان أنه يمتنع أن يكون مختصا بالحيز والجهة :

إنه لو كان مختصاً بالحيز والجهة ، لكان محتاجا فى وجوده إلى ذلك الحيز وتلك الجهة . وهذا محال ، فكونه فى الحيز والجهة محال . بيان الملازمة :

---

(٦) غير : خ (٧) شكل : ط (٨) ذا : سقط خ

أن الحيز والجهة أمر موجود . والدليل عليه (من)[٩] وجوه :

الأول : هو أن الأحياز الفوقانية مخالفة فى الحقيقة والماهية ، للأحياز التحتانية . بدليل : أنهم قالوا يجب أن يكون الله تعالى مختصاً بجهة فوق ، ويمتنع حصوله فى سائر الجهات والأحياز — أعنى[١٠] التحت واليمين واليسار — لولا كونها مختلفة فى الحقائق والماهيات ، لامتنع القول بأنه يجب حصوله تعالى فى جهة فوق ، ويمتنع حصوله فى سائر الجهات. وإذا ثبت أن هذه الأحياز مختلفة فى الماهية ، وجب كونها أمورا موجودة . لأن العدم المحض ، يمتنع كونه كذلك .

الثانى : هو أن الجهات مختلفة بحسب الإشارات . فإن جهة الفوق متميزة عن جهة التحت فى الإشارة . والعدم المحض والنفى الصرف، يمتنع تمييز بعضه عن بعض فى الإشارة الحسية .

الثالث : إن الجوهر إذا انتقل من حيز إلى حيز ، فالمتروك مغاير لا محالة للمطلوب ، والمنتقل عنه مغاير للمنتقل إليه .

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن الحيز والجهة أمر موجود . ثم إن المسمى بالحيز والجهة ، أمر مستغن فى وجوده عما يتمكن ويستقر فيه . وأما الذى يكون مختصاً بالحيز والجهة ، فإنه يكون مفتقرا إلى الحيز والجهة . فإن الشىء الذى يمكن حصوله فى الحيز ، مستحيل عقلا حصوله لامختصا بالجهة . فثبت : أنه تعالى لو كان مختصا بالحيز والجهة ، لكان مفتقرا فى وجوده إلى الغير[١١].

---

(٩) من : خ (١٠) يعنى : ط
(١١) لم لا يقول : ان نصوص القرآن هى التى تنفى التحيز والجهة ؟

وإنما قلنا : إن ذلك محال لوجوه :

الأول : إن المفتقر فى وجوده إلى الغير ، يكون بحيث يلزم من عدم ذلك الغير : عدمه . وكل ما كان كذلك ، كان ممكناً لذاته . وذلك فى حق واجب الوجود لذاته : محال .

الثاني : إن المسمى بالحيز والجهة : أمر متركب من الأجزاء والأبعاض . لما بينا : أنه يمكن تقديره بالذراع والشبر ، ويمكن وصفه بالزائد والناقص وكل ما كان كذلك ، كان مفتقرا إلى غيره ، والمفتقر إلى غيره : ممكن لذاته . فالشيء المسمى بالحيز والجهة : ممكن لذاته . فلو كان الله تعالى مفتقرا إليه ، لكان مفتقرا إلى الممكن ، والمفتقر إلى الممكن أولى أن يكون ممكنا لذاته . فالواجب لذاته : ممكن لذاته . وهو محال.

الثالث : لو كان البارى تعالى أزلا وأبدا مختصا بالحيز والجهة ، لكان الحيز والجهة موجودا فى الأزل . فيلزم إثبات قديم غير الله تعالى . وذلك محال بإجماع المسلمين .

فثبت بهذه الوجوه : أنه لو كان فى الحيز والجهة لزمت(١٢) هذه المحذورات . فيلزم امتناع كونه تعالى فى الحيز والجهة .

فإن قيل : لا معنى لكونه تعالى مختصا بالحيز والجهة ، إلا كونه تعالى مباينا عن العالم ، منفردا عنه ، ممتازا عنه . وكونه تعالى كذلك ، لا يقتضى أمرا آخر سوى ذات الله تعالى . فبطل قولكم : « لو كان تعالى فى الجهة ، لكان مفتقرا إلى الغير » والذى يدل على صحة ما ذكرناه : أن العالم لا نزاع فى أنه مختص بالحيز والجهة ، وكونه مختصا بالحيز والجهة لا معنى له إلا

---

(١٢) يلزم : ص

كون البعض منفردا عن البعض ومتازا عنه . وإذا عقلنا هذا المعنى ههنا، لا يجوز مثله فى كون البارى تعالى مختصا(بالجهة والحيز (١٣)) ؟!

والجواب : أما قوله : « الحيز والجهة ليس أمرا موجودا » فجوابه : إنا بينا بالبراهين القاطعة أنها أشياء موجودة، وبعد قيام البراهين على صحته، لا يبقى فى صحته شك .

وأما قوله : « المراد من كونه مختصا بالحيز والجهة » كونه تعالى منفردا عن العالم ، أو ممتازا عنه أو مباينا عنه » قلنا : هذه الألفاظ كلها مجملة ، فإن الانفراد والامتياز والمباينة قد تذكر ويراد بها المخالفة فى الحقيقة والماهية . وذلك مما لا نزاع فيه . ولكنه لا يقتضى الجهة . والدليل على ذلك : هو أن حقيقة ذات الله تعالى مخالفا لحقيقة الحيز والجهة ، وهذه المخالفة والمباينة ليست بالجهة . فإن امتياز ذات الله تعالى عن الجهة لا يكون بجهة أخرى ، وإلا لزم التسلسل . وقد تذكر هذه الألفاظ ويراد بها الامتياز فى الجهة ، وهو كون الشيء بحيث يصح أن يشار إليه بأنه ههنا أو هناك . وهذا هو مراد الخصم من قوله: «إنه (تعالى)(١٤) مباين عن العالم، أو منفرد عنه ، أو ممتاز عنه » إلا أنا بينا بالبراهين القاطعة أن هذا يقتضى كون ذلك الحيز أمرا موجودا، ويقتضى أن المتحيز محتاج إلى الحيز .

وقوله : « الأجسام حاصلة فى الأحياز » فنقول : غاية ما فى الباب أن يقال: الأجسام تحتاج إلى شيء آخر . وهذا غير ممتنع . أما كونه تعالى محتاجا فى وجوده إلى شيء آخر ، فممتنع . فظهر الفرق (وبالله التوفيق)(١٥)

---

(١٣) بالحيز والجهة : ح

(١٤) تعالى : ح

(١٥) وبالله التوفيق : سقط ح

البرهان الثالث في بيان أنه يمتنع أن يكون تعالى مختصا (بالحيز والجهة(١٦)) : هو أنه لو كان — تعالى — مختصا بحيز وجهة ، لكان لا يخلو . إما أن يقال : إنه غير متناه من جميع الجوانب ، أو يقال : إنه غير متناه من بعض الجوانب ، ومتناه من (بعض)(١٧) الجوانب ، أو يقال إنه متناه من كل الجوانب . والأقسام الثلاثة باطلة، فالقول بكونه مختصا بجهة وحيز باطل . أما قولنا : إنه يمتنع أن يكون غير متناه من جميع الجوانب . فيدل عليه وجوه :

الأول : إن وجود بعد لانهاية له : محال . والدليل عليه: أن فرض (بعد)(١٨) غير متناه يفضي إلى المحال ، فوجب أن يكون محالا . وإنما قلنا : إنه يفضي إلى المحال ، لأنا إذا فرضنا بعدا غير متناه ، وفرضنا بعدا آخر متناهيا ، موازيا له ، ثم زال الخط المتناهي الموازي من الموازاة إلى المسامتة . نقول . هذا يقتضي أن يحصل في الخط الأول الذي هو غير متناه : نقطة . هي أول نقط(١٩) المسامتة . وذلك الخط المتناهي ما كان مسامتا للخط الغير المتناهي ، ثم صار مسامتا له . فكانت هذه المسامتة هي أول أوان حدوثها ، لابد وأن تكون مع نقطة معينة. فتكون تلك النقطة هي أول نقط المسامتة . لكن كون ذلك الخط غير متناه. يمنع من ذلك . لأن المسامتة مع النقطة المسامتة ، تحصل قبل المسامتة مع النقطة التحتانية . وإذا كان الخط غير متناه ،فلا نقطة فيه(٢٠) إلا وفوقها نقطة أخرى. وذلك يمنع من حصول المسامتة في المرة الأولى ، مع نقطة معينة . فثبت أن هذا يقتضي أن يحصل في الخط الغير المتناهي نقطة ، هي أول نقط

(١٦) بالجهة والحيز : ط

(١٧) بعض : خ ، وسائر : ط

(١٨) بعد : سقط خ

(١٩) نقطة : ط (٢٠) فيها : ص

المسامتة ، وأن لا يحصل . وهذا المحال إنما لزم من فرضنا أن ذلك الخط غير متناه ، فوجب أن يكون ذلك محالا . فثبت : أن القول بوجود بعد غير متناه : محال .

الوجه الثانى : هو أنه إذا كان القول بوجود بعد غير متناه ليس محالا ، فعند هذا لا يمكن إقامة الدليل على أن العالم متناه بكليته . وذلك (باطل)(٢١) بالإجماع .

الوجه الثالث : إنه لو كان (تعالى)(٢٢) غير متناه من جميع الجوانب ، وجب أن لا يخلو شيء من الجهات والأحياز عن ذاته ، وحينئذ يلزم أن يكون العالم مخالطا بأجزاء(٢٣) ذاته ، وأن تكون القاذورات والنجاسات كذلك ، وهذا لا يقوله عاقل .

أما القسم الثانى : وهو أن يقال : إنه غير متناه من بعض الجوانب(٢٤) ومتناه من سائر الجوانب . فهو أيضا باطل لوجهين :

الأول : إن البرهان الذى ذكرناه على امتناع بعد غير متناه : قائم . سواء (كان قد) قيل : إنه غير متناه من كل الجوانب ، أو من بعض الجوانب .

الثانى : إن الجانب الذى فرض أنه غير متناه ، والجانب الذى فرض أنه متناه . إما أن يكونا متساويين فى الحقيقة والماهية ، وإما أن لا يكونا كذلك . أما القسم الأول فإنه يقتضى أن يصح على كل واحد من هذين

---

(٢١) باطل : سقط خ

(٢٢) تعالى : من خ

(٢٣) لاجزاء : ط

(٢٤) لو متناه : خ

(٢٥) المتناهى : خ

الجانبين ، ما صح على الجانب الآخر . وذلك يقتضى أن ينقلب الجانب المتناهى غير متناهى(٢٥) والجانب الغير المتناهى متناهيا . وذلك يقتضى جواز الفصل والوصل والزيادة والنقصان فى ذات الله تعالى . وهو محال . وأما القسم الثانى — وهو القول بأن أحد الجانبين مخالف للجانب الثانى فى الحقيقه والماهية — فنقول : إن هذا محال من وجوه :

الأول : إن هذا يقتضى كون ذاته مركبا . وهو باطل لما بينا .

الثانى : إنا بينا أنه لا معنى للمتحيز إلا الشىء الممتد فى الجهات ، المختص بالأحياز . وبينا أن المقدار يمتنع أن يكون صفة ، بل يجب أن يكون ذاتا . وبينا أنه متى كان الأمر كذلك كان جميع المتحيزات متساوية ، وإذا كان كذلك امتنع القول بأن أحد جانبى ذلك الشىء مخالف للجانب الآخر فى الحقيقة والماهية.

وأما القسم الثالث : — وهو أن يقال : إنه متناه من كل الجوانب — فهذا أيضا باطل من وجهين :

الأول : إن كل ما كان متناهيا من جميع الجوانب ، كانت حقيقته قابلة للزيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك ، كان محدثا . على ما بيناه .

الثانى : إنه لما كان متناهيا من جميع الجوانب ، فحينئذ يفرض فوقه أحياز خالية ، وجهات فارغة ، فلا يكون (الله)(٢٦) تعالى فوق جميع

---

(٢٦) هو : خ

الأشياء ، بل تكون تلك الأحياز أشد فوقية من الله تعالى . وأيضاً : فهو تعالى قادر على خلق الجسم فى الحيز الفارغ ، فلو فرض حيز خال ، لكان قادراً على أن يخلق فيه جسما . وعلى هذا التقدير يكون ذلك الجسم فوق الله تعالى . وذلك عند الخصم محال . فثبت : أنه تعالى لو كان فى جهة ، لم يخل الأمر عن أحد هذه الأقسام الثلاثة ، وثبت: أن كل واحد منها باطل محال ، فكان القول بأن الله تعالى فى الحيز والجهة ، محالا .

فإن قيل : ألستم تقولون : إنه تعالى غير متناه فى ذاته ، فيلزمكم جميع ما ألزمتموه علينا ؟ قلنا : الشيء الذى يقال له : إنه غير متناه على وجهين :

أحدهما : إنه غير مختص بحيز وجهة . ومتى كان كذلك ، امتنع أن يكون له طرف ونهاية وحد .

والثانى : إنه مختص بجهة (٢٧) وحيز ، إلا أنه مع ذلك ليس لذاته مقطع وحد ، فنحن إذا قلنا : إنه لانهاية لذات الله تعالى عنينا به التفسير الأول . فإن كان مرادكم ذلك ، فقد ارتفع الخلاف بيننا ، وإن كان مرادكم هذا الوجه الثانى ، فحينئذ يتوجه عليكم ما ذكرناه من الدليل ، ولا ينقلب ذلك علينا . لأنا(٢٨) . لانقول إنه تعالى غير متناه — بهذا التفسير — حتى يلزمنا ذلك الإلزام فظهر الفرق (والله أعلم)(٢٩)

البرهان الرابع على أنه يمتنع أن يحصل فى الجهة والحيز : هو أنه لو حصل فى شيء من الجهات والأحياز ، لكان إما أن يحصل مع وجوب أن يحصل فيه ، أولا مع وجوب أن يحصل فيه . والقسمان باطلان ، فكان القول بأنه تعالى حاصل فى الجهة محالا .

---

(٢٧) بحيز وجهة : خ (٢٨) لانا نقول : خ

(٢٩) والله أعلم : سقط خ

وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يحصل فيه مع الوجوب (وهذا هو القسم الأول)(٣٠) لوجوه :

الأول : إن ذاته مساوية لذوات سائر الأجسام فى كونه حاصلا فى الحيز . ممتدا فى الجهة . وإذا ثبت التساوى من هذا الوجه ، ثبت التساوى فى تمام الذات . على ما بيناه فى البرهان الأول فى نفى كونه تعالى جسما . وإذا ثبت التساوى مطلقاً ، فكل ماصح على أحد المتساويين وجب أن يصح على الآخر . ولما لم يجب فى سائر الذوات حصولها فى ذلك الحيز ، وجب أن لا يجب فى تلك الذوات حصولها فى ذلك الحيز . وهو المطلوب .

الثانى : إنه لو وجب حصوله فى تلك الجهة ، وامتنع حصوله فى سائر الجهات ، لكانت تلك الجهة مخالفة فى الماهية لسائر الجهات ، وحينئذ تكون الجهات شيئاً موجوداً . فإذا كان الله سبحانه وتعالى واجب الحصول فى الجهة أزلا وأبداً : التزموا قديماً آخر مع الله تعالى فى الأزل . وذلك محال

الثالث : لو جاز فى شىء مختص بجهة معينة أن يقال : إن اختصاصه بتلك الجهة : واجب ، جاز أيضاً : ادعاء أن بعض الأجسام حصل فى حيز معين على سبيل الوجوب ، بحيث يمتنع خروجه عنه . وعلى هذا التقدير لا يتمشى دليل حدوث الأجسام فى ذاك . فثبت : أن القائل بهذا القول، لا يمكنه الجزم بحدوث كل الأجسام ، بل يلزمه تجويز أن يكون بعضها قديماً .

الرابع . هو أنا نعلم بالضرورة : أن الاحياز بأسرها متساوية . لأنها فراغ محض ، خلاء صرف . وإذا كانت بأسرها متساوية يكون حكمها

(٣٠) وهذا هو القسم الاول : زيادة

واحداً . وذلك يمنع من القول بأنه تعالى واجب الاختصاص ببعض الأحياز على التعيين . فإن قالوا : لم لايجوز أن يكون اختصاصه بجهة فوق : أولى ؟ قلنا : هذا باطل لوجوه[٣١] : أحدها : إن قبل خلق العالم، ما كان إلا الخلاء الصرف والعدم المحض. فلم يكن هناك فوق ولا تحت . فبطل قولكم . الثانى : إنه لو كان الفوق متميزاً عن التحت بالتميز الذاتى ، لكانت (الجهات)[٣٢] أمورا (موجودة)[٣٣] ممتدة قابلة للانقسام وذلك يقتضى تقدم الجسم . لأنه لا معنى للجسم إلا ذلك . الثالث : هو أنه لو جاز أن تختص ذات الإله تعالى ببعض الجهات على سبيل الوجوب، مع كون الأحياز متساوية فى العقل، لجاز اختصاص بعض الحوادث المعينة ببعض الأوقات دون البعض على سبيل الوجوب ، مع كونها متساوية فى العقل . وعلى هذا التقدير يلزم استغناؤها عن الصانع ، ولجاز أيضاً اختصاص عدم القديم ببعض الأوقات على سبيل الوجوب . وعلى هذا التقدير ينسد باب إثبات مصانع ، وباب إثبات وجوبه وقدمه. الرابع[٣٤]: إنه لو حصل فى حيز معين — مع أنه لا يمكنه الخروج — لكان كالمفلوج الذى لا يمكنه أن يتحرك ، أو كالمربوط الممنوع عن الحركة . وكل ذلك نقص . والنقص على الله (تعالى)[٣٥] محال .

وأما القسم الثانى . وهو أن يقال: إنه تعالى لو حصل فى الحيز، مع جواز كونه حاصلا فيه . فنقول: هذا محال . لأنه لو كان كذلك لما ترجح وجود

---

(٣١) الوجهين : ط ، من وجهين : خ

(٣٢) الجهات : سقط خ

(٣٣) وجودية : ط

(٣٤) الخامس : ص (٣٥) تعالى : سقط خ

ذلك الاختصاص إلا بفعل(٣٦) فاعل ، وتخصيص مخصص ، وكل ما كان كذلك ، فالفاعل يتقدم عليه . فيلزم أن لا يكون حصول ذات الله تعالى في الحيز أزليا . لأن ما تأخر عن الغير لا يكون أزليا . وإذا كان الأزلي معرأ عن الوضع والحيز ، امتنع أن يصير بعد ذلك مختصا بالحيز ، وإلا لزم وقوع الانقلاب في ذاته (تعالى)(٣٧) وإنه محال (وبالله التوفيق)(٣٨) .

البرهان الخامس : هو أن الأرض كرة ، وإذا كان كذلك ، امتنع كونه تعالى في الحيز والجهة . بيان الأول : إنه إذا حصل خسوف قمرى ، (فإنا إذا)(٣٩) سألنا سكان أقصى المشرق عن ابتدائه ؟ قالوا : إنه حصل في أول الليل . وإذا سألنا سكان ، أقصى المغرب ؟ قالوا : إنه حصل في آخر الليل . فعلمنا : ان أول الليل في أقصى المشرق ، هو بعينه آخر الليل في أقصى المغرب ، وذلك يوجب كون الأرض كرة . وإنما قلنا : إن الأرض لو كانت كرة ، امتنع كون الخالق في شيء من الأحياز . وذلك لأن الأرض إذا كانت كرة ، فالجهة التي هي فوق بالنسبة إلى سكان أهل المشرق ، هي تحت بالنسبة إلى سكان (أهل)(٤٠) المغرب . وعلى العكس . فلو اختص الباري تعالى بشيء من الجهات ، لكان تعالى في جهة التحت بالنسبة إلى بعض الناس (وعلى العكس)(٤١) وذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين الخصم . فثبت : أنه يمتنع كونه تعالى مختصا بالجهة .

البرهان السادس : لو كان تعالى مختصا بشيء من الأحياز والجهات ،

---

(٣٦) بجعل : خ (٣٧) ذاته وهو محال : خ

(٣٨) وبالله التوفيق : سقط خ

(٣٩) فاذا : ص (٤٠) اهل : سقط خ

(٤١) وعلى العكس : سقط خ

لكان مساويا للمتحيزات . وهذا محال فذلك محال. بيان الملازمة : أنه تعالى لو كان مختصا بحيز ، لكان معنى كونه شاغلا لذلك الحيز : كونه بحيث يمنع غيره عن أن يكون بحيث هو . ولو كان كذلك لكان متحيزا ، وقد بينا فى الفصل المتقدم : أن المتحيزات بأسرها متماثلة فى تمام الماهية . فثبت : أنه تعالى لو كان متحيزا ، لكان مثلا لسائر المتحيزات . وإنما قلنا : إن ذلك محال . لأن المثلين يجب تساويهما فى جميع اللوازم ، فيلزم إما قدم الكل ، وإما حدوث الكل ، وذلك محال .

فإن قيل : حصول الشىء فى الحيز ، وكونه مانعا لغيره عن أن يحصل بحيث هو : حكم من أحكام الذات . ولا يلزم من الاستواء فى الأحكام واللوازم : الاستواء فى الماهية . والجواب عنه من وجهين :

الأول : إن المتحيز له أحكام ثلاثة :

أحدها : أنه حاصل فى الحيز ، شاغل له .

والثانى : كونه مانعا لغيره (من أن)[42] يحصل بحيث هو :

والثالث : كونه بحال لو ضم إليه أمثاله ، حصل له حجم كبير ، ومقدار عظيم . ولا شك أن كل ما يحصل فى حيز . فقد حصل له هذه الأمور الثلاثة . إلا أن الذات الموصوفة بهذه الأحكام الثلاثة ، لابد وأن يكون له فى نفسه الحجمية (ويكون له)[43] فى نفسه المقدار . وهذا المعنى معقول مشترك بين كل الأحجام . ثم إنا دللنا على أن هذا المفهوم المشترك يمتنع أن يكون صفة لشىء آخر ، بل لابد وأن يكون ذاتا . وإذا كان كذلك

---

(٤٢) بأن : خ (٤٣) ويكون له : زيادة

فالمتحيزات فى ذواتها متماثلة ، والاختلاف إنما وقع فى الصفات ، وحينئذ يحصل التقريب المذكور.

والوجه الثانى : إن السؤال الذى ذكرتم - إن صح - فحينئذ لا يمكنكم القطع بتماثل الجواهر ، لاحتمال أن يقال : الجواهر ، وإن اشتركت فى الحصول فى الحيز ، إلا أن هذا الاشتراك فى حكم من الأحكام . والاشتراك فى الحكم لا يقتضى الاشتراك فى الماهية ، وإذا لم يثبت كون الجواهر متماثلة ، فحينئذ لا يبعد فى العقل وجود جواهر مختصة بأحيازها على سبيل الوجوب ، بحيث يمتنع خروجها عن تلك الأحياز ، وحينئذ لا يطرد دليل حدوث الأجسام فى تلك الأشياء . وعلى هذا التقدير لا يمكنكم القطع بحدوث كل الأجسام (والله أعلم)(٤٤)

البرهان السابع : إنه لو كان (تعالى)(٤٥) مختصا بالجهة والحيز ، لكان عظيما . لأنه ليس فى العقلاء من يقول : إنه مختص بجهة ، ومع ذلك فإنه فى الحقارة مثل النقطة التى لا تنقسم ، ومثل الجزء الذى لا يتجزأ . بل كل من قال : إنه مختص بالجهة والحيز ، قال : إنه عظيم فى الذات . وإذا كان كذلك ، فنقول : الجانب الذى منه يحاذى يمين العرش . إما أن يكون هو الجانب الذى منه يحاذى يسار العرش ، أو غيره . والأول باطل ، لأنه إن عقل ذلك ، فلم لا يعقل أن يقال : إن يمين العرش : عين يسار العرش ، حتى يقال : العرش على عظمته ، مثل الجوهر الفرد ، والجزء الذى لا يتجزأ ؟ وذلك لا يقوله عاقل . والثانى أيضا باطل ، لأن على هذا التقدير تكون ذات الله تعالى مركبة من الأجزاء .

---

(٤٤) والله أعلم : سقط خ (٤٥) تعالى : سقط ط.

ثم تلك الأجزاء إما أن تكون متماثلة الماهية ، أو مختلفة الماهية. والأول : محال . لأن على هذا التقدير يكون بعض تلك الأجزاء المتماثلة متباعدة ، وبعضها متلاقية ، والمثلان يصح على كل واحد منهما مايصح على الآخر(٤٦) . فعلى هذا يلزم القطع بأنه يصح على المتلاقيين أن يصيرا متباعدين ، وعلى المتباعدين أن يصيرا متلاقيين . وذلك يقتضي جواز الاجتماع والافتراق على ذات الله تعالى ، وهو محال .

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : إن تلك الأجزاء مختلفة في الماهية . فلابد وأن ينتهي تحليل تركيبه إلى أجزاء ، يكون كل واحد منها مبرأ عن التركيب ، لأن التركيب عبارة عن اجتماع الوحدات . ولولا حصول الوحدات لما عقل اجتماعهما(٤٧) . إذا ثبت هذا فنقول : إن كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة ، لابد وأن يماس كل واحد منها بيمينه شيئا ، وبيساره شيئا آخر . لكن يمينه مثل يساره . وإلا لكان هو في نفسه مركبا . وقد فرضناه غير مركب . هذا خلف . وإذا ثبت أن يمينه مثل يساره ، وثبت أن المثلين لابد وأن يشتركا في جميع اللوازم، لزم القطع بأن ممسوس يمينه ، يصح أن يصير ممسوس يساره ، وبالعكس . ومتى صح ذلك ، فقد صح التفرق والانحلال على تلك الأجزاء . وحينئذ يعود الأمر إلى جواز الاجتماع والافتراق على ذات الله تعالى . وهو محال . فثبت : أن القول بكونه في جهة من الجهات يفضي إلى هذه المحالات ، فيكون القول به محالا . (وبالله التوفيق)(٤٨)

البرهان الثامن : لو كان علو الباري تعالى على العالم بالحيز والجهة ،

---

(٤٦) الاجـزاء : ط

(٤٧) اجتماعها : ط

(٤٨) وبالله التوفيق : سقط خ

لكان علو تلك الجهة أكمل من علو البارى تعالى . وذلك لأن بتقدير أن تحصل ذات الله تعالى فى يمين العالم أو يساره ، لم يكن موصوفا بالعلو على العالم . أما تلك الجهة التى فى جهة العلو ، فلا يمكن فرض وجودها خالية(٤٩) عن هذا العلو . فثبت : أن تلك الجهة عالية عن العالم لذاتها ، وثبت : أن الحاصل فى تلك الجهة يكون عاليا . لا لذاته ، لكن تبعا لكونه حاصلا فى تلك الجهة العالية على العالم . وإذا كان كذلك ، فحينئذ يلزم أن يكون البارى تعالى ناقصا لذاته مستكملا بغيره . وذلك محال . فثبت : أنه يمتنع أن يكون علوه على العالم بالجهة .والحيز وذلك هو المطلوب .

---

(٤٩) خاليـا : ض

الفصـــل الخامس

فى حكاية الشبه العقلية فى كونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة

الشبهة الأولى : إنهم قالوا : العالم موجود ، والبارى موجود . وكل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما محايثاً(١) للاخر ، أو مبايناً عنه بجهة من الجهاتِ الست . ولما لم يكن البارى تعالى محايثاً للعالم . وجب كونه تعالى مباينا عن العالم بجهة من الجهات الست . وإذا ثبت ذلك ، وجب كونه تعالى مختصاً بجهة فوق .

أما قولهم : إن كل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما محايثا للآخر ، أو مباينا عنه بجهة . فلهم فيه طريقان :

الأول : ادعاء البديهية فيه . إلا أنه سبق الكلام على هذه الطريقة فى أول الكتاب .

والطريق الثانى : إنهم يستدلون عليه . وهو الطريق الذى اختاره ابن الهيصم فى المناظرة التى حكاها عن نفسه مع ابن فورك (قال الشيخ — رحمه الله تعالى —)(٢) وأنا أذكر محصل تلك الكلمات على الترتيب الصحيح ، ومن(٣) وعلى أحسن وجه يمكن تقرير الشبهة به (وهو)(٤) أن يقال: لا شك أن كل موجودين فى الشاهد ، فأحدهما لا بد وأن يكون محايثاً للاخر ، أو مباينا عنه بالجهة وكون كل موجودين فى الشاهد

---

(١) محايثا : ط ، مجانيا : خ

(٢) قال الشيخ رحمه اللـــه تعالى : من خ

(٣) وعلى ط ، ومن : خ (٤) وهو : سقط خ

كذلك، إما أن يكون لخصوص كونه جوهراً، أو لخصوص كونه عرضاً، أو لأمر مشترك بين الجوهر والعرض. وذلك المشترك إما الحدوث، أو الوجود. والكل باطل سوى الوجود، فوجب أن تكون العلة لهذا الحكم هي الوجود، والبارى تعالى موجود، فوجب الجزم بأنه تعالى إما أن يكون محايثاً للعالم[٤]. أو مباينا عنه بالجهة.

واعلم: أن هذا الكلام لا يتم إلا بتقرير مقدمات. نحن نذكرها، ونذكر الوجوه التي يمكن ذكرها[٥] في تقرير تلك المقدمات.

أما المقدمة الأولى: (فهي أن نقول: قولنا: إن القول بأن[٦]) كل موجودين في الشاهد، لابد وأن يكون أحدهما محايثا للآخر أومباينا عنه بجهة: حكم لابد له من علة (ويحتاج إلى دليل[٧]) والدليل عليه: هو أن المعدومات لا يصح فيها هذا الحكم، وهذه الموجودات يصح فيها هذا الحكم. فلو لا امتياز ما صح فيه هذا الحكم، عما لا يصح فيه هذا الحكم، بأمر من الأمور (وإلا[٨]) لما كان هذا الامتياز واقعا.

وأما المقدمة الثانية: وهي في بيان أن هذا الحكم لا يمكن تعليله بخصوص كونه جوهراً، ولا بخصوص كونه عرضا.

فالدليل عليه. أن المقتضى لهذا الحكم. لو كان هو كونه جوهراً، لصدق على الجوهر أنه منقسم إلى ما يكون محايثا لغيره، وإلى ما يكون

---

(٤) المحايث: أى المتحد معه فى الاشارة الحسية. بأن يكون حالا فيه. والمؤلف سيذكر معناه فيما بعد.

(٥) ذكره: خ (٦) وهى قولنا: ان: خ

(٧) يحتاج الى دليل: سقط خ

(٨) والا لما: خ. الأمور لما كان: ط

مباينا عنه . ومعلوم أن ذلك محال . لأن الجوهر يمتنع أن يكون محايثا لغيره . وبهذا الطريق تبين أن (المقتضى[٩]) لهـذا الحكم ، ليس كونه عرضا . لامتناع أن يكون العرض مباينا لغيره بالجهة .

المقدمة الثالثة :وهى فى بيان أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث . ويدل عليه وجوه :

الأول : إن الحدوث عبارة عن وجود سبقه العدم ، والعدم غير داخل فى العلة . وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار ، لم يبق إلا الوجود .

والثانى : — وهو الذى عول عليه ابن الهيصم فى المناظرة التى زعم أنها دارت بينه وبين ابن فورك — رحمهما الله تعالى — لو كان هذا الحكم معللا بالحدوث ، لكان الجاهل بكون السماء محدثة ، يجب أن يكون جاهلا بأن السماء بالنسبة إلى سائر الموجودات التى فى هذا العالم ، إما أن تكون محايثة لها ، أو مباينة عنها بالجهة . لأن المقتضى للحكم إذا كان أمرا معينا ، فالجاهل بذلك المقتضى ، يجب أن يكون جاهلا بذلك الحكم . ألا ترى أن الوجود لما كان هو المستدعى للتقسيم إلى القديم والمحدث لاجرم كان اعتقاد أنه غير موجود . مانعا من التقسيم بالقدم والحدوث ولما كان التقسيم إلى الأسود والأبيض معلقا بكونه ملونا ، كان اعتقاد أن الشيء غير ملون مانعا من اعتقاد التقسيم إلى الأسود والأبيض . ولما رأينا أن الدهرى[١٠] الذى يعتقد قدم السموات والأرضين ، لا يمنعه ذلك من اعتقاد أن السموات والأرضين، إما أن تكون محايثة ، وإما أن تكون مباينة بالجهة . علمنا : أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث .

---

(٩) المقتضى : سقط خ
(١٠) الدهرى : خ ، الذى : ط

الوجه الثالث فى بيان أن المقتضى لهذا الحكم ليس هو الحدوث :

— وقد ذكره ابن الهيصم أيضا فى تلك المناظرة — وتقريره : أن كونه محدثا : وصف يعلم بالاستدلال ، وكونه بحيث يجب أن يكون إما محايثا ، وأما مباينا بالجهة : حكم معلوم بالضرورة ، والوصف المعلوم الثبوت بالاستدلال : لا يجوز أن يكون أصلا للحكم الذى يعلم ثبوته بالضرورة . فثبت بهذه الوجوه : أن المقتضى لهذا الحكم : ليس الحدوث .

المقدمة الرابعة : وهى فى بيان أنه لما كان المقتضى لهذه الحكم فى الشاهد هو الوجود ، والبارى تعالى موجود ، وكان المقتضى لكونه إما محايثا للعالم أو مباينا عنه بالجهة : حاصلا فى حقه ، كان هذا الحكم أيضا حاصلا هناك .

أعلم : أنا نفتقر فى هذه المقدمة إلى بيان : أن الوجود حقيقة واحدة فى الشاهد وفى الغائب . وذلك يقتضى كون وجوده تعالى زائدا على حقيقته . فإنه ما لم يثبت هذا الأصل لم يحصل المقصود . فهذا غاية ما يمكن ذكره فى تقرير هذه الشبهة . ومن نظر فى تقريرنا لهذه الشبة وتقريرهم لها : علم (أن[11]) التفاوت بينهما (كبير[12])

الجـــواب

(السؤال الأول)[13] : إن مدار هذه الشبهة على أن كل موجودين فى الشاهد ، فلابد أن يكون أحدهما محايثا للآخر ، أو مباينا عنه بالجهة . وهذه الطريقة ممنوعة . وبيانه من وجوه :

---

(١١) على أن : خ علم التفاوت : ط

(١٢) بينهما كبير : خ . وكبير : سقط ط

(١٣) السؤال الأول : زيادة م

الأول : إن جمهور الفلاسفة يثبتون موجودات غير محايثة لهذا العالم الجسماني ولا مباينة عنه بالجهة . وذلك لأنهم يثبتون العقول ، والنفوس الفلكية، والنفوس الناطقة ، ويثبتون الهيولى . ويزعمون : أن هذه الأشياء موجودات غير متحيزة ولا حالة فى المتحيز ، ولا يصدق عليها أنها محايثة لهذا العالم ولا مباينة عنه بالجهة . وما لم تبطلوا هذا المذهب بالدليل ، لا يصح القول بأن كل موجودين فى الشاهد، فأما أن يكون أحدهما محاديثاً للاخر أو مبايناً عنه .

الثاني : إن جمهور المعتزلة يثبتون إرادات وكراهات موجودة لا فى محل . ويثبتون فناء لا فى محل . وتلك الأشياء لا يصدق عليها أنها محايثة للعالم، أو مباينة عن العالم بالجهة فما، لم تبطلوا ذلك، لا تتم دعواكم .

الثالث : إنا نقيم الدلالة على أن الإضافات موجودات فى الإعيان ، ثم نبين أنها يمتنع أن تكون[١٣] محايثة للعالم ، أو مباينة عنه بالجهة وذلك يبطل كلامكم . وإنما قلنا: إن الإضافات أعراض موجودات فى الأعيان، لأن المعقول من كون الإنسان أبا لغيره ، مغاير لذاته المخصوصة. بدليل: أنه يمكن أن يعقل ذاته مع الذهول عن كونه أبا أو ابنا . والمعلوم غير ما هو معلوم . وأيضا : فإنه يمكن ثبوت ذات منفكة عن الأبوة والبنوة . مثل : عيسى عليه السلام . فإنه ما كان أبا لأحد ، ولا ابنا لأحد . والثابت غير ما هو غير ثابت. فكونه أبا وابنا ، مغاير لذاته المخصوصة . ثم هذا المغاير إما أن يكون وصفا سلبيا أو ثبوتيا . والأول باطل . لأن عدم الأبوة هو الوصف السلبي . والأبوة رافعه له . ورافع العدم : وجود . فثبت: أن الأبوة وصف وجودى مغاير لذات الأب ، إذا ثبت هذا . فنقول : إنه مستحيل

(١٣) أن تكون : ط ، أنها : خ

أن يقال : الأبوة محايثة لذات الأب . وإلا لزم أن يقال : إنه قام بنصف الأب نصف الأبوة، وبثلثه ثلث الأبوة : ومعلوم أن ذلك باطل . ومحال أن يقال : إنها مباينة عن ذات الأب ، مباينة بالجهة والحيز . وإلا لزم كون الأبوة جوهراً قائماً بذاته مباينا عن ذات الأب بالجهة . وذلك أيضا محال . فثبت بهذا الدليل: وجود موجود لا يمكن أن يقال : إنه محايث للعالم(١٤) أو يقال إنه مباين عنه بالجهة . وإذا ثبت هذا ، بطل قولهم .

السؤال الثاني : سلمنا أن كل موجودين في الشاهد ، فلابد وأن يكون أحدهما محايثا للآخر ، أو مباينا عنه بالجهة . لكن كون الشيء بحيث يصدق عليه قولنا : إما أن يكون ، وإما أن لا يكون : إشارة إلى كونه قابلا للانقسام إليهما . لكن قبول القسمة حكم عدمي ، والعدم لا يعلل . وإنما قلنا : إن قبول القسمة حكم (عدمي)(١٥) لأن أصل القبول حكم عدمي ، فوجب أن يكون قبول القسمة حكماً عدمياً . وإنما قلنا : إن أصل القبول حكم عدمي ، لأنه لو كان أمراً ثابتاً ، لكان صفة من صفات الشيء المحكوم عليه بكونه قابلا (فتكون)(١٦) الذات قابلة (لتلك الصفة)(١٧) القائمة بها . فيكون قبول ذلك القبول زائداً عليه . ويلزم التسلسل . وإنما قلنا : إنه لما كان أصل القبول عدمياً ، كان قبول القسمة أيضاً كذلك . لأن قبول القسمة قبول مخصوص . فتلك الخصوصية إن كانت صفة موجودة ، لزم قيام الوجود بالعدم . وهو محال . وإن كانت عدمية، لزم القطع بأن قبول القسمة عدمي . وإذا ثبت أنه حكم عدمي ، امتنع تعليله . لأن العدم نفي محض ، فكان التأثير فيه محالا . فثبت : أن قبول القسمة لا يمكن تعليله .

---

(١٤) للعالم : خ ، لغيره : ط

(١٥) عدمي : سقط خ

(١٦) فتكون : ط ، من : خ

(١٧) لتلك الصفة : ط ، للصفة : خ

السؤال الثالث : هب أنه من الأحكام . فلم لا يجوز أن يكون ذلك معللا بخصوص كونه جوهراً أو بخصوص كونه عرضاً ؟ قوله : « لأن كونه جوهراً يمنع من المحايثة ، وكونه عرضاً يمنع من المباينة بالجهة . وما كان علة لقبول الانقسام إلى قسمين يمتنع كونه مانعاً من أحد القسمين» قلنا : ما الذى تريدونه بقولكم . الموجود(١٨) فى الشاهد منقسم إلى المحايث (والمباين) (١٩) بالجهة ؟ إن أردتم به : أن (الموجود) (٢٠) فى الشاهد قسمان : أحدهما . هو الذى يكون محايثا لغيره — وهو العرض — والثانى : (هو الذى)(٢١) يكون مباينا لغيره بالجهة — وهو الجوهر — فهذا مسلم . لكنه فى الحقيقة إشارة إلى حكمين مختلفين معللين بعلتين مختلفتين . فإن عندنا وجوب كونه محايثا لغيرة : معلل بكونه عرضاً ، ووجوب كون القسم الثانى مباينا عن غيره بالجهة : معلل بكونه جوهراً . فبطل قولكم : إن خصوص كونه عرضا وجوهراً لا يصلحان لعلية(٢٢) هذا الحكم . وإن أردتم به أن إمكان الإنقسام إلى هذين القسمين حكم واحد ، وأنه ثابت فى جميع الموجودات التى فى الشاهد . فهذا باطل . لأن إمكان الانقسام إلى هذين القسمين، لم يثبت فى شىء من الموجودات التى فى الشاهد ، فضلا عن أن يثبت فى جميعها . لأن كل موجود فى الشاهد فهو إما جوهر وإما عرض . فإن كان جوهراً امتنع أن يكون محايثا لغيره . فلم يكن قابلا لهذا الانقسام . وإن كان عرضا امتنع أن يكون مباينا لغيره بالجهة ، فلم يكن قابلا لهذا الانقسام . فثبت بما ذكرنا : أن الذى قالوه مغالطة . والحاصل : أن هذا المستدل أوهم أن قوله : « الموجود فى الشاهد إما أن

---

(١٨) الوجود : ط ، خ (١٩) والى المباين : ط

(٢٠) الموجود : خ ، الوجود : ط

(٢١) يجب أن : ص (٢٢) لعلية : خ ، لعلة : ط

يكون محايثا لغيره ، وإما أن يكون مباينا عنه بالجهة» : إشارة إلى حكم واحد . ثم بنى عليه أنه لا يمكن تعليل ذلك الحكم بخصوص كونه جوهرا ولا بخصوص كونه عرضا . ونحن بينا : أنه إشارة إلى حكمين مختلفين معللين بعلتين مختلفتين .

السؤال الرابع : سلمنا أنه لا يمكن تعليل هذا الحكم بخصوص كونه جوهرا ، ولا بخصوص كونه عرضا . فلم قلتم : إنه لا بد من تعليله ، إما بالحدوث وإما بالوجود ؟ وما الدليل على هذا الحصر ؟ أقصى مافى الباب أن يقال : سبرنا وبحثنا فلم نجد قسما آخر ، إلا أنا بينا فى الكتب المطولة : أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ، وشرحنا أن هذا السؤال هادم لكل دليل مبنى على تقسيمات منتشرة ، غير منحصرة بين النفى والإثبات .

السؤال الخامس : سلمنا أن عدم الوجدان ، يدل على عدم الوجود ، لكن لا نسلم (قولكم[٢٣]) : « إنا ما وجدنا لهذا الحكم علة سوى الحدوث والوجود ، وبيانه : من وجهين :

الأول : إن من المحتمل أن يقال : المقتضى لقولنا : إن الشىء إما أن يكون محايثا للعالم ، أو مباينا عنه : هو كونه بحيث تصح الإشارة الحسية إليه . وذلك أن كل شيئين تصح الإشارة الحسية إليهما . إما أن تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر . وذلك كما فى اللون والمتلون — وهذا هو المحايثة — وإما أن تكون الإشارة إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر — وهذا هو المباينة بالجهة — فثبت : أن المقتضى لقبول هذه القسمة :

---

(٢٣) قولكم : سقط خ

هو كون الشيء مشارا إليه بحسب الحس . وعلى هذا التقدير ما لم تقيموا الدلالة على أنه مشار إليه بحسب الحس ، لا يمكن أن يقال : إنه تعالى يجب أن يكون محايثا للعالم أو مباينا عنه بالجهة . لكن كونه تعالى مشارا إليه بحسب الحس هو مما وقع النزاع فيه ، وحينئذ يتوقف صحة الدليل على صحة المطلوب . وذلك يفضى إلى الدور . وهو باطل .

الثانى : (إنه(٢٤)) لا شك : أن ما سوى الله تعالى . إما أن يكون محايثا لغيره ، أو مباينا عن غيره بالجهة . ولا شك : أن الله تعالى مخالف لهذين القسمين بحقيقته المخصوصة إذ لو لم يكن مخالفا بحقيقته المخصوصة لكان إما مثلا للجواهر أو الأعراض . ويلزم منه كونه تعالى محدثا . كما أن الجواهر والأعراض محدثة . وذلك محال . وإذا ثبت هذا فنقول : لا شك أن الجواهر والأعراض مشتركان فى الأمر الذى به وقعت المخالفة بينهما ، وبين ذات البارى تعالى . فلم لا يجوز أن يكون المقتضى لقبول الانقسام إلى المحايث (والمباين(٢٥)) هو ذلك الأمر ؟ وعلى هذا التقدير سقط هذا السؤال . لأنه لا مشترك بين الجواهر والأعراض إلا الحدوث .

السؤال السادس : سلمنا الحصر . فلم لا يجوز أن يكون المقتضى لهذا الحكم هو الحدوث ؟ قوله أولا : « الحدوث (ماهية(٢٦)) (مركبة(٢٧)) من العدم والوجود » قلنا : كل محدث فإنه يصدق عليه كونه قابلا للعدم والوجود . وأيضا : كون الشيء منقسما إلى المحايث والمباين : معناه كونه

---

(٢٤) انه : سقط خ

(٢٥) والمباين : خ ، والى المباين : ط

(٢٦) ماهيــة : سقط خ (٢٧) مركب : ط

قابلا للانقسام إلى هذين القسمين . فالقابلية إن كانت صفة وجودية كانت فى الموضعين كذلك ، وإن كانت عدمية فكذلك . ولا يبعد تعليل عدم بعدم . وقوله ثانيا : « لو كان المقتضى لهذا الحكم هو الحدوث ، لكان الجهل بحدوث الشيء يوجب الجهل بهذا الحكم » قلنا : الكلام عليه من وجهين :

الأول : لم قلتم : إن الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالأثر ؟ ألا ترى أن جهل الناس بأسباب المرض والصحة لا يوجب جهلهم بحصول المرض والصحة ، وجهل نفاة الأعراض بالمعانى الموجبة لتغير أحوال الأجسام لا يوجب جهلهم بتلك التغيرات ، وجهل الدهرى بكونه تعالى قادرا على الخلق والتكوين لا يوجب جهله بوجود هذا العالم ؟

الثانى : لو كان الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول ، لكان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . وعلى هذا التقدير لو كان المقتضى لكون الموجودين فى الشاهد ، إما متحايثين أو متباينين بالجهة : هو الوجود . لزم أن من علم كون الشيء موجودا ، أن يعلم وجوب كونه إما محايثا للعالم أو مباينا له . (بالجهة(٢٨)) لكن الجمهور الأعظم من أهل التوحيد يعتقدون أنه تعالى موجود ، ولا يعلمون أنه تعالى لا بد وأن يكون (إما(٢٩)) محايثا للعالم أو مباينا له . فوجب على هذا المساق : أن لا يكون المقتضى لهذا الحكم هو كونه موجودا .

وهذا السؤال قد أورده الأستاذ ابن فورك — رحمه الله — من أصحابنا — على ابن الهيصم، ولم يقدر أن يذكر عنه جوابا سوى أن قال:

---

(٢٨) بالجهة : سقط : ط (٢٩) اما : سقط خ

« يمتنع أن يحصل العلم بالأثر (ولا يحصل العلم بالمؤثر) (٣٠) (ولا)(٣١) يمتنع أن يحصل العلم بالمؤثر ، مع الجهل بالأثر » وطال كلامه فى تقرير هذا الفرق ، ولم يظهر منه شىء معلوم يمكن حكايته . وقوله ثالثاً : « وكونه محدثاً وصف استدلالى ، وكونه إما محاذياً أو مبايناً : أمر معلوم بالبديهة . والوصف الاستدلالى لا يجوز أن يكون علة للحكم المعلوم بالبديهة » قلنا : ممنوع : فإنا بينا : أن المؤثر فى كثير من الأشياء : استدلالى ، والأثر بديهى » .

السؤال السابع : سلمنا أن المؤثر فى هذا الحكم ليس هو الحدوث ، وأنه هو الوجود . لكن لم قلتم : إنه يلزم حصوله فى حق الله تعالى ؟ وبيانه هو : إن المطلوب إنما يلزم، لو كان الوجود أمراً واحداً فى الشاهد وفى الغائب . أما إذا لم يكن الأمر كذلك ، بل كان وقوع اللفظ الموجود على الشاهد والغائب ،ليس إلا بالاشتراك اللفظى ، كان هذا الدليل ساقطاً بالكلية .

ثم إن الكرامية لا يمكنهم أن يقولوا بأن الوجود فى الغائب والشاهد: واحد . وإذا كان كذلك لزمهم إما القول بكون البارى تعالى مثلا للمحدثات من جميع الوجوه ، أو القول بأن وجوده زائد على ماهيته ، والقوم لا يقولون بهذين الكلامين .

السؤال الثامن : سلمنا أن ماذكرتم يدل على أن الوجود هو العلة لهذا الحكم . لكن ههنا دليل آخر يمنع منه . وهو إن المقتضى لقبول الانقسام فى الجوهر والعرض ، لو كان هو الوجود ، لزم فى الجوهر وحده أن يقبل الانقسام ، إلى الجوهر والعرض . وإنه محال . ولزم أيضا فى العرض وحده،

---

(٣٠) ولا يحصل العلم بالمؤثر : سقط خ (٣١) أما لا : خ

أن يقبل الانقسام إلى الجوهر وإلى العرض . ومعلوم أن ذلك محال .

فإن قالوا : إن كل جوهر وعرض فإنه يصح كونه منقسما إلى هذين القسمين نظرا إلى كونه موجوداً ، وإنما يمتنع ذلك الانقسام نظرا إلى مانع منفك وهو خصوصية ماهيته . قلنا: هذا اعتراف بأنه لا يلزم من كون الوجود علة لصحة أمر من الأمور ، أن يصح ذلك الحكم على كل ما كان موصوفا بالوجود ، لاحتمال أن تكون ماهيته المخصوصة مانعة من ذلك الحكم . وإذا كان كذلك، فلم لا يجوز أن يقال : الوجود وإن اقتضى كون الشيء إما محايثا لغيره وإما مباينا عنه ، إلا أن خصوصية ذاته تعالى كانت مانعة من هذا الحكم . فلم يلزم من كونه تعالى موجوداً ، كونه بحيث يكون إما محايثا للعالم أو مباينا عنه بالجهة ؟

السؤال التاسع : إن ما ذكرتموه من الدليل قائم فى صور كثيرة ، مع أن النتيجة اللازمة عنه : باطلة قطعا . وذلك يدل على أن هذا الدليل منقوض . وبيانه من وجوه :

الأول : إن كل ما سوى الله تعالى فهو محدث ، فتكون صحة الحدوث حكما مشتركا بينهما . فنقول : هذه الصحة حكم مشترك فلا بد لها من علة مشتركة . والمشترك إما الحدوث أو الوجود . ولا يمكن أن يكون المقتضى لصحة (الحدوث)(٣٢) هو الحدوث . لأن صحة الحدوث سابقة على الحدوث بالرتبة ، والسابق بالرتبة على الشيء لا يمكن تعليله بالمتأخر عن الشيء . فثبت : أن صحة الحدوث غير معللة بالحدوث ، فوجب كونها معللة بالوجود . والله تعالى موجود ، فوجب أن يثبت فى حقه تعالى صحة الحدوث . وهو محال .

---

(٣٢) الحدوث : سقط خ

الثانى : إن كل موجود(٣٣) فى الشاهد . فهو إما حجم وإما قائم بالحجم . ثم نذكر التقسيم إلى آخره ، حتى يلزم أن يكون البارى تعالى إما حجما وإما قائما بالحجم . والقوم لا يقولون بذلك .

الثالث : إن كل موجودين فى الشاهد ، فلابد وأن يكون أحدهما محايثا للاخر ، أو مباينا عنه فى أى جهة كان . ثم نذكر التقسيم المتقدم(٣٤) حتى يظهر أن هذا الحكم معلل بالوجود ، والبارى تعالى موجود ، فيلزم أن يصح على البارى تعالى كونه (إما) (٣٥) محايثا للعالم أو مباينا عنه فى أى جهة كانت ، من الجوانب التى للعالم . وذلك يقتضى أن لا يكون اختصاص الله تعالى بجهة فوق : واجبا ، بل يلزم صحة الحركة على ذات الله تعالى من الفوق إلى أسفل (٣٦) وكل ذلك عند القوم محال .

الرابع : إن كل موجودين فى الشاهد ، فإنه يجب أن يكون أحدهما محايثا للاخر ، أو مباينا عنه بالجهة . والمباين بالجهة لابد وأن يكون جوهرا فردا ، أو يكون مركبا من الجواهر . وكون كل موجود فى الشاهد على أحد هذه الأقسام الثلاثة — أعنى : كونه عرضاً ، أو جوهراً فرداً ، أو جسما مؤلفاً(٣٧) — (لابد وأن يكون معللا بالوجود)(٣٨) فوجب أن يكون البارى تعالى على أحد هذه الأقسام الثلاثة . والقوم ينكرون ذلك . لأنه تعالى عندهم ليس بعرض ولا بجوهر ولا بجسم مؤتلف مركب من الأجزاء والأبعاض .

---

(٣٣) موجودين : خ

(٣٤) الأول : خ ، المتقدم : ط (٣٥) اما : سقط خ

(٣٦) أسفل : ط

(٣٧) مؤتلفا : ط

(٣٨) لابد وأن يكون معللا بالوجود : سقط خ

الخامس : إن كل موجود يفرض مع العالم . فهو إما مساوى للعالم . وإما أزيد منه فى المقدار ، وإما أنقص منه فى المقدار . فانقسام الموجود(٣٩) فى الشاهد إلى هذه الأقسام الثلاثة: حكم لا بد له من علة . ولا علة إلا الوجود . والبارى تعالى موجود، فوجب أن يكون البارى تعالى على أحد هذه الأقسام الثلاثة(٤٠) . والقوم لا يقولون به ، فثبت بما ذكرنا : أن هذه الشبهة منقوضة.

واعلم : أنا إنما طولنا فى الكلام على هذه الشبهة ، لأن القوم يعولون عليها ، ويظنون أنها حجة قوية قاهرة ، ونحن بعد أن بالغنا فى تنقيحها وتقريرها ، أوردنا عليها هذه الأسئلة القاهرة ، والاعتراضات القادحة . ونسأل الله العظيم أن يجعل هذه التحقيقات والتدقيقات سبباً (لمزيد الأجر)(٤١) والثواب بمنه وفضله ،

الشبهة الثالثة للكرامية فى إثبات كونه تعالى فى الجهة : قالوا : ثبت أنه تعالى تجوز رؤيته. والرؤية تقتضى مواجهة المرئى أو شيئاً هو فى حكم مقابلته . وذلك يقتضى كونه تعالى مخصوصاً بجهة . والجواب : اعلم أن المعتزلة والكرامية توافقتا(٤٢) فى أن كل مرئى ، لا بد وأن يكون فى جهة . إلا أن المعتزلة قالوا : لكنه ليس فى الجهة فوجب أن لا يكون مرئياً(٤٣)

---

(٣٩) الوجود : ط (٤٠) الأربعة : خ

(٤١) لمزيد من الأجر : ط ، للأجر : خ

(٤٢) توافقا : خ

(٤٣) فى الأخبار ما يدل ظاهره على « مكان » لله وجهة — تعالى عن المكان والجهة — وهذه الأخبار يجب أن تؤول لئلا تدل على مكان وجهة. لقوله تعالى : « وهو الذى فى السماء اله ، وفى الأرض اله » (الزخرف ٨٤) ولقوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم » (الحديد ٤) وكيفية تأويل المكان هكذا : المكان على الحقيقة : اسم على الحيز والجهة . وعلى المجاز يكون بمعنى الرتبة والدرجة . كما تقول : محمد مكان أبيه ، أى

....

بدله فى رتبته ودرجته . وقد جاء فى التوراة أن حزقيال النبى قال عن اللـــه عز وجل : « مبارك مجد الرب من مكان » (حز ٣ : ١٢) وفسر المفسرون من علماء بنى اسرائيل قوله هــذا : « بحسب مرتبته وعظم حظــه فى الوجود . وكذلك كل ذكر مكان جاء فى اللــه : انما المراد به : مرتبــة وجوده تعالى ، التى لا مثيل لها ولا شبيه » وكذلك قالوا فى قول اللــه لموسى : « هو ذا عندى موضع » (خر ٣٣ : ٢١) قالوا : ان المــراد بالموضــع : « مرتبة نظر وتطلع عقل ، لا تطلع عين » .

و « الكرسى » الذى يدل على المكان . على الحقيقة : اسم لموضع جلوس فى مكان عالى . وعلى المجــاز : الجلالة والعظمة . لأن الذى ارتفع عن الأرض وجلس على الكرسى ، صار عظيما بالنسبة لمن جلسوا على التراب . وقد جاء فى التوراة أن اللــه له « كرسى » وجاء فيها أن السـماء عرش اللــه « هكذا قال الرب : السماء عرشى » (أش ٦٦ : ١) والمفسرون من علماء بنى اسرائيل بقولون : « هى تــدل على وجودى وعظمتى ، كدلالة الكرسى على عظم من أهل له . هــذا هو الذى يجب أن يعتقده المحققون ، لا أن ثم جسما يرتفع الاله عليه تعالى علوا كبيرا »

و « الجلوس » على الحقيقة يدل على القعود . وعلى المجاز يدل على الاستقرار والثبات على أكمل الحالات . وقد جاء فى التوراة عن اللـــه تعالى : « الساكن فى السماوات » (مز ٢ : ٤) أى : الاله الثابت الذى لا يتغير بنحو من أنحاء التغير ، لأنه قال عن نفســه : « انى أنا الرب لا أتغير » (ملا ٣ : ٦) وعبر بالسماء عن الثبات والاستقرار « لكون السماء هى التى لا تغير فيها ولا اختلاف أعنى : انه لا تتغير أشخاصها كما تتغير أشخاص كائنات الأرض وفاسديها » كما يقول موسى بن ميمون . واذا كان الشىء عظيما ثابتا مثل « كــرة الأرض » فانه يقاس على السماء فى المعنى. ولمــا فسدت الأرض بطوفان نوح — عليه السلام — واستقر الطوفان على الأرض قالت التوراة : « جلس الرب على الطوفان » (مز ٢٨ : ١٠) أى أنه هو الاله الوحيد الذى عمله ، وهو الذى يملك أمره ، لا غير .

وهــذا التأويل الذى عند علماء بنى اسرائيل فى الكرسى له تأويل يشبهه عند كثيرين من أهل الاسلام . ومنهم الامام فخر الدين الرازى ، والامام محمود بن عمــر — أنعم اللــه عليهما — يقول بن عمــر ، فى الكشاف : « الكرسى : ما يجلس عليه ولا يفضل عن مقعد القاعد ، وفى

قوله : « وسـع كرسيه » أربعة أوجه : أحدها : أن كرسيه لم يضـق عن السموات والأرض ، لبسطته وسعته ، وما هو الا تصوير لعظمتـه وتخييل فقط ، ولا كرسى ثمـة ولا قعود ولا قاعد . كقوله : « وما قدروا اللـه حق قدره ، والأرض جميعا قبضته يوم القيامة . والسموات مطويات بيمينـه » من غير تصـور قبضة وطى ويمين ، وانمـا هو تخييل لعظمة شأنه وتمثيل حسى . الا ترى الى قوله : « وما قدروا اللـه حق قدره » والثانى : وسع علمه . وسمى العلم كرسيا ، تسمية بمكانه الذى هو كرسى العـالم . والثالث : وسع ملكه ، تسـمية . بمكانه الذى هو كرسى الملك . والرابع : ما روى أنه خلق كرسيا ، هو بين يدى العـرش دونه السموات والأرض . وهو الى العرش كأصغر شىء . وعن الحسن : « الكرسى هو العرش » أ . هـ

و « صـعد » و « هبـط » يدلان على المكان بالارتفـاع والانحطاط على الحقيقة . وعلى المجـاز تدل كلمة صـعد على علو المنزلة ، وتدل كلمـة هبط على انحطـاط المنزلة . فقد قال اللـه للاسرائيلى الغبى : « يستعلى عليك الغريب الذى فيما بينكم متصاعدا ، وأنت تنحط متنازلا » (تث ٢٨ : ٤٣) ويقول علماء بنى اسرائيل فى ما ورد فى التوراة عن صعود اللـه ونزوله : « ولمـا كنا معشر الآدميين فى أسفل السافلين بالموضـع وبمرتبة الوجود ، بالاضافة للمحيط . وكان هو فى أعلى عليين على حقيقة وجود ، وجلالة وعظمة . لا علو مكان . وشاء تعالى : ايصال علم منه ، وافاضة وحى على بعضنا . عبر بنزول الوحى على النبى ، أو بحـلول سكينة فى موضع : بالنزول . وعبر بارتفاع حالة النبوة — تلك — عن الشخص ، أو ازالة السكينة من الموضع : بالرفع . فكل نزلة ورفعـة تجدها منسوبة للبـارئ تعالى : انما أراد بها هـذا المعنى . وكذلك اذا نزلت آفة بأمة أو اقليم — بحسب مشيئته القديمـة — التى تصف الكتب النبوية — قبل أن تصدر تلك النازلة — بأن أولئك افتقد اللـه أعمالهم ، ثم بعد ذلك أنزل بهم العقاب . فانه يكنى عن هـذا المعنى أيضا : بالنزول لكون الانسان أقل من أن تفتقد أعماله ، ويعاقب عليها — لولا المشيئة — وقد بين ذلك فى كتب النبوة . وقيل : ما الانسان حتى تذكره ، وابن البشر حتى تفتقده » ؟ (مز ٨ : ٥) يشير الى هـذا المعنى . ولذلك كنى عن هـذا بالنزول . فقال : « هلم نهبط ونبلبل هناك لغتهم » (تك ١١ : ٧)

....

« فنزل الرب لينظر » (تك ١١ : ٥) « أنزل وأرى » (تك ١٨ : ٢١) والمعنى كلـــه : حول العقاب بأهل السفل ، أ.هـ .

واعلم : أن « رأى » على الحقيقة تدل على رؤية العـــين . وعلى المجـــاز تدل على العلم ، وعلى ادراك العقلْ . ففى القـــرآن الكريم : « ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل » ؟ أى : ألم تعلم . وفيـــه : « ألم تر الى ربك كيف مد الظل ؟ » أى لم تدرك ذلك بعقلك . وفى التوراة : « وقلبى رأى كثيرا من الحكمـــة والعـــلم » (جا ١ : ١٦) فرأى بمعنى أدرك بعقله . وكل ما فى التوراة عن « رأيت الرب » (١ مل ٢٢ : ١٩) « رأوا الـــه اسرائيل » (خر ٢٤ : ١٠) يحمل على هـــذا المجـــاز : اى على الادراك العقلى ، لا على رؤية العين .

واعلم : أن « نظر » على الحقيقة تدل على الالتفات بالعين للشىء . وعلى المجـــاز تدل على التفات الذهن واقبـــاله على تأمل الشىء حتى يدركه . مثل ما جاء فى التوراة أن اللـــه تعالى « لم ير اثما فى يعقوب » (عدد ٢٣ : ٢١) لأن الاثم لا يرى بالعين . ومثل قول اللـــه تعـــالى عن بنى اسرائيل انهم « ينظـــرون الى موسى » (حز ٣٣ : ٨) أى أنهم يتعقبون أفعاله وأقواله ويتأملونها . ويقول علماء بنى اسرائيل : ان كل لفظـــة تدل على أن اللـــه ينظر أو نظـــر أحد اليـــه ، فانها تدل على التفات الذهن واقباله على تأمل الشىء . لا على رؤية العين .

وقد جاء فى التوراة أن موسى عليه السلام ستر وجهه لأنه خاف أن ينظر الى اللـــه . وجاء فيها أنه عاين صـــورة الرب . ويفسر علمـــاء التوراة هذين النصين بقولهم : ان موسى استحيا من اللـــه بسبب خوفه من نظـــر نور اللـــه ، لا من النظر الى اللـــه نفسه . ولمـــا رأى اللـــه استحياءه ، أفاض عليـــه تعـــالى من جوده وخـــيره ، ما قدر ، على مشاهدة شبه الرب . وذلك جزاء له على أنه ستر وجهه لئلا ينظر الى الرب . وتفسيرهم هذين النصين — بهـــذا المعنى شبيه بقـــول رئيس الفلاسفة : « انه لا ينبغى للنـــاظر فى كتبه أن ينسبه فيما يبحث عنه لقحة أو تجاسر وتهجم للكلام فى ما لا علم له به . بل ينبغى أن ينسبه المعرص والاجتهاد فى ايجاد وتحصيل اعتقادات صحيحة ، حسب مقدرة الانسان » وشبيه بقول موسى بن ميمون : « انه ينبغى للانسان أن لا يتهجم لهـــذا

والكرامية قالوا : لكنه مرئى ، فوجب أن يكون فى الجهة . وأصحابنا — رحمهم الله — نازعوا فى هذه المقدمة . وقالوا : لانسلم أن كل مرئى فإنه مختص بالجهة . بل لانزاع (فى)(٤٤) أن الأمر فى الشاهد كذلك . لكن لم قلتم : إن (ماكان)(٤٥) فى الشاهد كذلك ، وجب أن يكون فى الغائب كذلك ؟ وتقريره : إن هذه المقدمة إما أن تكون مقدمة بديهية أو استدلالية . فإن كانت بديهية لم يكن فى إثبات كونه تعالى مختصاً بالجهة حاجة إلى هذا الدليل . ذلك لأنه ثبت فى الشاهد أن كل قائم بالنفس

الأمر العظيم الجليل من أول وهلة ، دون أن يروض نفسه فى العلوم والمعارف ويهذب أخلاقه حق التهذيب ويقتل شهواته ، وتشوقاته الخيالية ، فاذا حصل مقدمات يقينية وعلمها وعلم قوانين القياس والاستدلال وعلم وجوه التحفظ من أغاليط الذهن ، حينئذ يقدم للبحث فى هذا المعنى ، ولا يتطلع بأول رأى يقع له ولا يمد أفكاره أولا ويسلطها نحو ادراك الاله . بل يستحيى ويكف ويقف حتى يستنهض أولا أولا » وبعد هذا الكلام مباشرة يقول موسى بن ميمون : « وعن هذا المعنى . قيل : فسر موسى وجهه اذ يخاف أن ينظر الى الله » (خر ٣ : ٦) مضافا الى ما يدل عليه الظاهر من خوفه من نظر النور المتجلى لا أن الاله تدركه الأعين — تعالى عن كل نقص علوا كبيرا — وحمد له — عليه السلام — ذلك ، وأفاض عليه — تعالى — من جوده وخيره ، ما أوجب له أن قيل فيه أخبرا : « صورة الرب يعاين » (عد ١ : ٨) وذكر الحكماء — عليهم السلام — أن ذلك لكونه ساترا وجهه أولا ، لئلا ينظر الى الرب . أما مختارى بنى اسرائيل (خر ٢٤ : ١١) فانهم تهجموا ومدوا أفكارهم وأدركوا . لكن ادراكا ليس بكامل . ولذلك قال عنهم : « مرأوا الله اسرائيل وتحت رجليه (خر ٢٤ : ١٠) ولم يقل : « فرأوا الله اسرائيل » فقط . اذ معرض القول انما هو الانتقاد عليهم رؤيتهم ، لا فى وصف كيف رأوا . وهو انما انتقد عليهم صورة ادراكهم التى ضمنوها من الجسمانية ما ضمنوها . والتى أوجبت عليهم تهجمهم قبل كمالهم . فاستحقوا الهلاك » .

(٤٤) فى : سقط خ (٤٥) ما كان كذلك : ط

فهو مختص بالجهة (وثبت أن البارى — تعالى — قائم بالنفس) (٤٦) فوجب القطع بأنه مختص بالجهة لأن العلم الضرورى حاصل بأن كل ماثبت فى الشاهد وجب أن يكون فى الغائب كذلك. فإذا كان هذا الوجه حاصلا فى إثبات كونه تعالى فى الجهة، كان إثبات كونه تعالى فى الجهة بكونه مرئياً، ثم إثبات أن كل ما كان مرئياً فهو مختص بالجهة، تطويل من غير فائدة، ومن غير مزيد شرح وبيان. وأما إن قلنا: إن قولنا إن كل مرئى فهو مختص بالجهة: ليست مقدمة بديهية، بل هى مقدمة استدلالية. فحينئذ مالم يذكروا على صحتها دليلا، لاتصير هذه المقدمة يقينية. وأيضاً (إنا كما) (٤٧) لانعقل مرئياً فى الشاهد، إلا إذا كان مقابلا أو فى حكم المقابل للرائى. فكذلك لانعقل مرئياً إلا إذا كان صغيراً أو كبيراً، أو ممتداً فى الجهات، أو مؤتلفاً من الأجزاء. وهم يقولون: إنه تعالى يرى، لاصغيراً ولاكبيرا، ولا ممتداً فى الجهات والجوانب والأحياز. فإذا جاز لكم أن تحكموا بأن الغائب مخالف للشاهد فى هذا الباب، فلم لايجوز أيضاً أن المرئى فى الشاهد — وإن وجب كونه مقابلا للرائى إلا أن المرئى فى الغائب — لايجوز أن يكون كذلك؟

الشبهة الرابعة: تمسكوا برفع الأيدى إلى السماء. قالوا: وهذا شيء يفعله أرباب النحل. فدل على أنه تقرر فى جميع عقول الخلق كون الإله فى جهة فوق. الجواب: إن هذا معارض بما تقرر فى جميع عقول الخلق: أنهم عند تعظيم خالق العالم يضعون جباههم على الأرض. ولما لم

---

(٤٦) وثبت: أن البارى تعالى قائم بالنفس: سقط خ

(٤٧) فكما أنا: خ

يدل هذا على كون خالق العالم فى الأرض ، لم يدل (٤٨) ما ذكروه على أنه فى السماء .

وأيضاً : فالخلق إنما يقدمو نَ على رفع الأيدى إلى السماء ، لوجوه أخرى وراء اعتقادهم أن خالق العالم فى السماء :

فالأول : إن معظم الأشياء نفعا للخلق ، ظهور الأنوار . وأنهـا (إنما(٤٩)) تظهر من جانب السموات .

والثانى : إن مبنى حياة الخلق على استنشاق النفس . وليس ذلك الاستنشاق إلا من الهواء . والهواء ليس(إلا موجودافوق الأرض(٥٠)) فلهذا السبب كان فوق الأرض أشرف مما تحت الأرض .

الثالث : إن نزول الغيث من جهة الفوق .

ولما كانت هذه الأشياء التى هى منافع الخلق ، إنما تنزل من جانب السموات ، لا جرم كان ذلك الجانب عندهم أشرف . وتعلق الخاطر بالأشرف أقوى من تعلقه بالأخس . وهذا هو السبب فى رفع الأيدى إلى السماء .

وأيضا : إنه تعالى جعل العرش قبلة لدعائنا ، كما جعل الكعبة قبلة لصلاتنا .

وأيضا : إنه تعالى جعل الملائكة وسائط فى مصالح هذا العالم . قال تعالى : « فالمدبرات أمرا(٥١) » وقال تعالى : « فالمقسمات

---

(٤٨) لم يدل على ما ذكروه : خ
(٤٩) انما : سقط خ
(٥٠) بموجود الا فوق الأرض : خ
(٥١) النازعات ٥

أمرا(٥٢) . وأجمعوا على أن جبريل عليه السلام ملك الوحى والتنزيل والنبوة ، وميكائيل ملك الأرزاق ، وملك الموت ملك الوفاة . وكذا القول فى سائر الأمور . وإذا كان الأمر كذلك ، لم يبعد أن يكون الغرض من رفع الأيدى إلى السماء : رفع الأيدى إلى الملائكة .
(وبالله التوفيق(٥٣))

---

(٥٢) الذاريات ٤

(٥٣) وبالله التوفيق : سقط خ

الفصـــل السادس
فى
الرد على الكراميـــة القـــائلين بأنه تعـــالى جسم بمعنى كونه تعالى غنيا عن المحل قائما بالنفس

اعلم : أن المشهور عن قدماء الكرامية : إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى . إلا أنهم يقولون : لا نريد به كونه تعالى مؤلفا من الأجزاء ، ومركبا من الأبعاض . بل نريد به كونه تعالى غنيا عن المحل، قائما بالنفس. وعلى هذا التقدير ، فإنه يصير النزاع فى أنه تعالى جسم أولا؟ : نزاعا لفظيا. هذا حاصل ما قيل فى هذا الباب . إلا أنا نقول : كل ما كان مختصا بحيز أو جهة ، ويمكن أن يشار إليه بالحس . فذلك المشار إليه إما أن لا يبقى منه شيء فى جوانبه الست ، وإما أن يبقى . فإن لم يبق منه شيء فى جوانبه الست ، فهذا يكون كالجوهر الفرد ، وكالنقطة التى لا تتجزأ ،ويكون فى غاية الصغر والحقارة . ولا أظن أن عاقلا يرضى أن يقول : إن إله العالم كذلك . وأما إن بقى شيء فى جوانبه الست ، أو فى أحد هذه الجوانب . فهذا يقتضى كونه مؤلفا مركبا من جزئين(٢) وأكثر .

وأقصى ما فى الباب : أن يقول قائل : إن تلك الأجزاء لا تقبل التفرق والانحلال . إلا أن هذا لا يمنع من كونه فى نفسه مركبا مؤلفا ، كما أن الفيلسوفى(٣) يقول : « الفلك جسم ، إلا أنه لا يقبل الخرق والالتئام » .

---

(١) الفصل السادس : اعلم أن المشهور ... الخ : ص

(٢) الجزئين او اكثر : ط . (٣) الفلسفى : ط الفيلسوفى : خ

فإن ذلك لا يمنعه من اعتقاد كونه جسما طويلا عريضا عميقا . فثبت : أن هؤلاء الكرامية لما اعتقدوا كونه تعالى مختصا بالحيز والجهة ومشاراً إليه بحسب الحس ، واعتقدوا أنه تعالى ليس فى الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد والنقطة التى لا تتجزأ : وجب أن يكونوا قد اعتقدوا أنه تعالى ممتد فى الجوانب ، أو فى بعض الجوانب . ومن قال ذلك فقد اعتقد كونه مركبا مؤلفا ، فكان امتناعه عن إطلاق لفظ المؤلف والمركب ، امتناعا عن مجرد هذا اللفظ ، مع كونه معتقدا لمعناه . فثبت : أنهم إنما أطلقوا عليه لفظ الجسم : لأجل أنهم اعتقدوا كونه تعالى طويلا عريضا عميقا ممتدا فى الجهات . فثبت : أن امتناعهم عن هذا الكلام : لمحض التقية والخوف ، وإلا فهم يعتقدون كونه تعالى مركبا مؤلفا .

فهذا تمام الكلام فى القسم الأول من هذا الكتاب (وهذا هو(٤)) القسم المشتمل على الوجوه العقلية : وبالله التوفيق .

---

(٤) وهو : ط ، وهذا هو : خ

(٥) مقصود الناس فى العلم الالهى ثلاثة مقاصد : **الأول** : اثبات وجود الاله تعالى . **والثانى** : اثبات أنه ليس بجسم ولا قوة فى جسم . **والثالث** : كونه واحدا . وللوصول الى هذه المقاصد يتحدثون فى مقدمات تسهل لهم اثبات هذه المقاصـد . والمؤلف رحمه الله بعد ما ذكر الأدلة السمعية من القرآن والسنة على أن الله ليس بجسم ، ذكر الأدلة العقلية على أن الله ليس بجسم . واذا نفى الجهة والحيز عن الله تعالى ، فقد نفى كونه جسما وأتم القسم الأول على نفى الجسمية بالسمع والعقل . وكلامه هو كلام العلماء النابهين فقد قال محمد بن أبى بكر بن محمد التبريزى رحمة الله عليه : —

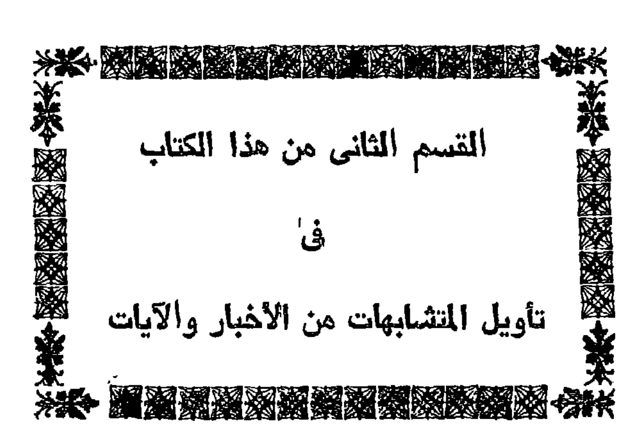
« ونشرح لفظة الجسم والقوة . فنقول : أما الجسم فهو عبارة فى اصطلاحهم عن الجوهر المتحيز ، أى الذى يمكن أن يشار اليه أنه ههنا بالحس ، وثم بذاته ، لابتبعية غيره ويمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم . وهى الأقطار الثلاثة أعنى : الطول والعرض والعمق . وأما القوة فهى لفظة مشتركة بين القوة الفعلية والقوة الانفعاليـة . أما القـوة

....

الانفعاليــة : فهى عبارة عما يكون مبدأ التغــير من آخــر فى آخــر ، من حيث أنه آخــر . ومعنــاه : أن الشى : الحــال فى الجســم اذا صــدر منه اثــر فى جسم آخــر ، يقــال لذلك الشىء : أنه قــوة مثل الحــرارة الحاصلة فى الجسم ، فانها اذا صادفت جسما آخر مهيأ لقبــول السخونة ، سخنته . فيقال : انها قوة باعتبار حصول ذلك الأثر عنها .

وهى — أعنى القوة — : فقد تكون عرضا فى الموضوع ، وقد تكون صورة فى الهيولى .

والفرق بينهما : أن العرض يكون متقوما بمحله الذى هو الموضوع ، والمحل مقوما له . والصورة بالعكس من ذلك . أى تكون الصورة مقومة لمحله الذى هو الهيولى ، والمحل متقوما بها . فالصورة من الجواهر ، لا من الأعراض ، واسم القوة يجمعها جميعا . فمثال القوة التى تكون عرضا : الحرارة والبرودة . ومثال القوة التى تكون صورة : الصورة النارية والهوائية والمائية والأرضية كالرطوبة ، أو بالعسر كاليبوسة . فالمراد بأنه ليس بجسم ولا قوة فى جسم بعد الاشتراك فى كونها أجساما . وأما القوة الانفعالية ، فهى عبــارة عن الصفة التى بها يصير الشىء قابلا لشىء آخر . كما يقال للرطوبة أو اليبوسة : انها قوة انفعالية ، لأنهــا تجعــل الجسم يتغير عن الدافع . اما بالسهولة كالرطوبة ، أو بالعسر كاليبوسة . فالمراد بأنه ليس بجسم ولا قوة فى جسم هو أنه تعالى ليس موجودا بالصفة التى وصفناها فى معنى الجسم والقوة ، فهو منزه عن أن يكون فى الجهة والحيز ، أو حالا فيما يكون فى الجهة والحيز » . (ص ٢٣٥ ج ٢ دلالة الحائرين)



القسم الثانى من هذا الكتاب

فى

تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات

والكلام فيه مرتب على مقدمة وفصول :

المقـــدمة

فى

بيـان أن جميع فرق الاسـلام مقرون بأنه
لابد من التأويل فى بعض ظواهر القرآن والأخبار

أما فى القرآن • فبيانه من وجوه :

الأول : هو أنه ورد فى القرآن ذكر الوجه ، و (ذكر[1]) العين ، وذكر الجنب الواحد ، وذكر الأيدى ، وذكر الساق الواحدة . فلو أخذنا بالظاهر ، يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد . وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة . وله جنب واحد ، وعليه أيد كثيرة . وله ساق واحدة . ولانرى فى الدنيا شخصا أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة، ولا أعتقد أن عاقلا يرضى بأن يصف ربه بهذه الصفة .

الثانى : إنه ورد فى القرآن : أنه (تعالى[2]) « نور السموات والأرض[3] » وأن كل عاقل يعلم بالبديهية : أن إله العالم ليس هو هذا الشيء المنبسط على الجدران والحيطان ، وليس هو هذا النور الفائض من جرم الشمس والقمر والنار ، فلا بد لكل واحد منا ، من أن يفسر قوله تعالى : « الله نور السموات والأرض[4] » بأنه منور السموات والأرض أو بأنه هاد لأهل السموات والأرض ، أو بأنه مصلح السموات والأرض • وكل ذلك تأويل .

---

(١) وذكر : سقط خ
(٢) تعالى : خ
(٣) النور ٣٥
(٤) النور ٣٥

الثالث : قال الله تعالى : «وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد[٥]» ومعلوم : أن الحديد ما نزل جرمه من السماء إلى الأرض . وقال : « وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج[٦] » ومعلوم : أن الأنعام ما نزلت من السماء إلى الأرض .

الرابع : قوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم[٧] » وقوله تعالى : «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد[٨] » وقوله تعالى : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم[٩] » وكل عاقل يعلم : أن المراد منه : القرب بالعلم ، والقدرة الإلهية .

الخامس : قوله تعالى : « واسجد واقترب[١٠] » فإن هذا القرب ليس إلا بالطاعة والعبودية . فأما القرب بالجهة: فعلوم بالضرورة: أنه لا يحصل بسبب السجود .

السادس : قوله تعالى : « فأينما تولوا ، فثم وجه الله[١١]» وقال تعالى: « ونحن أقرب إليه منكم . ولكن لا تبصرون[١٢] »

السابع : قال تعالى :« من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا[١٣]؟» ولا شك أنه لا بد فيه من التأويل .

الثامن : قوله تعالى : « فأتى الله بنيانهم من القواعد[١٤] » ولا بد فيه من التأويل .

---

(٥) الحديد ٢٥
(٦) الزمر ٦ (٧) الحديد ٤ (٨) ق ١٦
(٩) المجادلة ٧ (١٠) آخر العلق (١١) البقرة ١١٥
(١٢) الواقعة ٨٥ (١٣) البقرة ٢٤٥
(١٤) النحل ٢٦

التاسع : قال تعالى لموسى وهارون : « إننى معكما أسمع وأرى(١٥) » هذه المعية ليست إلا بالحفظ والعلم والرحمة(١٦) . فهذه وأمثالها من لأمور التى لا بد لكل عاقل من الاعتراف بحملها على التأويل وبالله التوفيق(١٧))

أما الأخبار : فهذا النوع فيه كثرة(١٨) .

فالأول : قوله — عليه السلام — حكاية عن الله(سبحانه(١٩)و)وتعالى: مرضت فلم تعدنى ، استطعمتك فما أطعمتنى ، استسقيتك فما أسقيتنى » لا يشك عاقل : أن المراد منه : التمثيل فقط .

الثانى : قوله ﷺ (حكاية عن ربه(٢٠)) « من أتانى يمشى ، أتيته هرولة » ولا يشك عاقل فى أن المراد منه : التمثيل والتصوير .

الثالث : نقل الشيخ الغزالى — رحمه الله — عن أحمد بن حنبل — رحمه الله — أنه أقر بالتأويل فى ثلاثة أحاديث :

أحدها : قوله عليه السلام : « الحجر الأسود : يمين الله فى الأرض »

وثانيها : قوله عليه السلام : « إنى لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن »

وثالثها : قوله عليه السلام (حكاية عن الله عز(٢١)وجل) : « أنا جليس من ذكرنى »

---

(١٥) طه ٤٦
(١٦) والرحمة والعلم : خ
(١٧) وبالله التوفيق : ط
(١٨) فيها كثير : ط فيها كثرة : خ
(١٩) سبحانه و : خ وهـذا الحديث له شبه فى انجيل متى ٢٥ : ٣٩
(٢٠) حكاية عن ربه : سقط خ
(٢١) حكاية عن اللـه عز وجل : سقط خ

الرابع : حكى أن المعتزلة تمسكوا فى خلق القرآن ، بما روى عنه عليه السلام أنه تأتى سورة البقرة وآل عمران كذا وكذا (يوم القيامة(٢٢)) كأنهما غمامتان . فأجاب أحمد بن حنبل (رحمه الله(٢٣)) وقال : « يعنى ثواب قارئيهما » وهذا تصريح (منه(٢٤)) بالتأويل .

الخامس : قوله(٢٥) عليه السلام : « إن الرحم يتعلق بحقوى الرحمن ، فيقول سبحانه وتعالى(٢٦) : أصل من وصلك » وهذا لابد له من التأويل .

السادس : قال عليه السلام : « إن المسجد لينزوى من النخامة ، كما تنزوى الجلدة من النار » ولا بد فيه من التأويل .

السابع : قال عليه السلام : « قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن » وهذا لا بد فيه من التأويل ، لأنا نعلم بالضرورة : أنه ليس فى صدورنا إصبعان بينهما قلوبنا .

الثامن : قوله عليه السلام — حكاية عن الله تعالى — : « أنا عند المنكسرة قلوبهم » وليست هذه العندية إلا بالرحمة . وأيضا : قال ﷺ — حكاية عن الله تعالى فى صفة الأولياء — : « فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به » ومن المعلوم بالضرورة : أن القوة الباصرة التى بها يرى الأشياء ليست هى الله (سبحانه(٢٧) و) تعالى .

التاسع : قال عليه السلام — حكاية عن الله سبحانه وتعالى — : الكبرياء ردائى ، والعظمة إزارى » والعاقل لا يثبت لله تعالى إزارا ورداء .

---

(٢٢) يوم القيامة : سقط خ (٢٣) رحمه الله : سقط خ
(٢٤) منه : من خ (٢٥) قال : خ (٢٦) وتعالى : خ
(٢٧) سبحانه و : خ

العاشر : قال عليه السلام لأبى بن كعب : « يا أبا المنذر . أية آية فى كتاب الله تعالى أعظم » ؟ فتردد فيه مرتين . ثم قال فى الثالثة : آية الكرسى . فضرب يده — عليه السلام — على صدره ، وقال : « أصبت . والذى نفسى بيده . إن لها لسانا يقدس الله تعالى عند العرش » ولا بد فيه من التأويل(٢٧) . فثبت بكل ماذكرنا : أن المصير إلى التأويل : أمر لابد منه لكل عاقل . وعند هذا قال المتكلمون : لما ثبت بالدليل أنه سبحانه وتعالى منزه عن الجهة والجسمية ، وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة فى القرآن والأخبار : محملا صحيحا ، لئلا يصير ذلك سببا للطعن فيها .

فهذا تمام القول فى المقدمة (وبالله التوفيق(٢٩))

---

(٢٨) فى تفسير القرطبى المتوفى سنة ٥٧١ هـ ما نصه :

١ — أسند الدارمى أبو محمد فى مسنده عن أبى هريرة — رضى الله عنه — قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ان الله تبارك وتعالى قرأ « طه » و « يس » قبل أن يخلق السموات والأرض بألفى عام ، فلما سمعت الملائكة : القرآن ، قالت : طوبى لأمة ينزل هذا عليها ، وطوبى لأجواف نحمل هذا ، وطوبى لألسنة تتكلم بهذا » .

قال ابن فورك : معنى قوله : « ان الله — تبارك وتعالى — قرأ « طه » و « يس » أى : أظهر وأسمع وأفهم كلامه من أراد من خلقه من الملائكة فى ذلك الوقت . فقد أول « ابن فورك » قراءة الله بمعنى مجازى هو « أظهر وأسمع وأفهم » .

٢ — وقال ابن عباس فى قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » قال : « يريد خلق ما كان وما هو كائن الى يوم القيامة ، وبعد القيامة » فقد أول ابن عباس استواء الله بمعنى مجازى هو خلق ما كان وما هو كائن .

٣ — وقال الطبرى فى قوله تعالى : « وألقيت عليك محبة منى ولتصنع على عينى » قال : « محبة منى » أى ألقيت عليك رحمتى . فقد فسر المحبة بالمعنى المجازى وهو الرحمة . وأبعد المحبة عن المعنى الحقيقى . وقيل فى « ولتصنع على عينى » أى تربى وتغذى على مرأى منى . أى له عناية خاصة من الله .

(٢٨) سقط خ

الفصل الأول

فى

اثبات الصورة

اعلم : أن هذه اللفظة ما وردت فى القرآن . لكنها واردة فى الأخبار :

الخبر الأول : ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم (أنه قال)(١) «إن الله تعالى(٢) خلق آدم على صورته»(٣) وروى ابن خزيمة عن أبى هريرة — رضى الله عنه — عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال، «لا يقولن أحدكم لعبده: قبح الله وجهك ، ووجه من أشبه وجهك (فإن الله خلق آدم على صورته »

والجواب)(٤) اعلم : أن الهاء فى قوله « على صورته » يحتمل أن يكون عائدا إلى شيء غير صورة آدم عليه السلام . وغير الله تعالى ، ويحتمل أن يكون عائداً إلى آدم ، ويحتمل أن يكون عائداً إلى الله تعالى . فهذه طرق ثلاثة :

---

(١) أنه قال : سقط خ

(٢) تعالى : سقط خ

(٣) فى الأصحاح الأول من سفر التكوين فى التوراة : « فخلق الله الانسان على صورته . على صورة الله خلقه ذكرا وأنثى خلقهم » (تك ١ : ٢٧) « وقال الله نعمل الانسان على صورتنا كشبهنا » (تك ١ : ٢٦) ويقول موسى بن ميمون فى دلالة الحائرين : ان ذلك لا يؤدى الى التجسيم . بل المعنى : أن العقل الالهى المتصل به ، أنه هو على صورة الله وشاكلته « لا أن الله تعالى جسم ، فيكون ذا شكل » (ص ٢٨ ج ١) .

(٤) ما بين القوسين : سقط خ

الطريق الأول : أن يكون هذا الضمير عائداً إلى غير آدم ، وإلى غير الله تعالى . وعلى هذا التقدير ففي تأويل الخبر وجهان :

الأول : هو أن من قال لإنسان : قبح الله وجهك ، ووجه من أشبه وجهك ، فهذا يكون شتما لآدم عليه السلام ، فإنه لما كانت صورة هذا الإنسان مشابهة لصورة آدم ، كان قوله : قبح الله وجهك، ووجه من أشبه وجهك: شتما لآدم عليه السلام ، ولجميع الأنبياء ـ عليهم السلام ـ وذلك غير جائز ، فلا جرم نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك . وإنما خص آدم بالذكر ، لأنه عليه السلام هو الذى ابتدئت خلقه وجه على هذه الصورة (٥) .

---

(٥) يقول موسى بن ميمون فى دلالة الحائرين . ما نصه :
« قد ظن الناس : أن الصوره فى اللسان العبرانى تدل على شكل الشىء وتخطيطه . فأدى ذلك الى التجسيم المحض . لقوله : « لنصنع الانسان على صورتنا كمثالنا » (تك ١ : ٢٦) وظنوا : أن الله على صورة انسان — أعنى شكله وتخطيطه — فلزمهم التجسيم المحض ، فاعتقدوه ، ورأوا أنهم ان فارقوا هذا الاعتقاد ، كذبوا النص ، بل يعدمون الاله ان لم يكن جسما ذا وجه ويد مثلهم فى الشكل والتخطيط . لكنه أكبر وأبهى — بزعمهم — ومادته أيضا ليست بدم ولحم . هذه غاية ما رأوا انه يكون تنزيها فى حق الله . أما ما ينبغى أن يقال فى نفى الجسمانية ، واثبات الوحدانية الحقيقية التى لا حقيقة لها الا بدفع الجسمانية ، فستعرف برهان ذلك كله من هذه المقالة ، وانما التنبيه هنا فى هذا الفصل على تبيين معنى الصورة والمثال . فأقول : ان الصورة المشهورة عند الجمهور التى هى شكل الشىء وتخطيطه ، اسمها الخصيص بها فى اللسان العبرانى « صفة » قال : « حسن الهيئة ، جميل المنظر » (تك ٣٩ : ٦) « ما هى هيئته » ؟ (١ مل ٢٨ : ١٤) « هيئة أبناء الملوك » (قض ٨ : ١٨) وقيل فى الصورة الصناعية : « ويسويه بالمنحت ويرسمه بالبركار » (أش ٤٤ : ١٣) وهذه اسمية لم تقع على الاله قط — وحاشا وكلا — أما الصورة . فهى تقع على

الثانى : إن المراد منه : إبطال قول من يقول : إن آدم كان على صورة أخرى . مثل مايقال : إنه كان عظيم الجثة ، طويل القامة ، بحيث يكون

الصوره الطبيعية — أعنى على المعنى الذى به تجوهر الشيء وصار ما هو؟ وهو حقيقته من حيث هو ذلك الموجود الذى ذلك المعنى فى الانسان هو الذى عنه يكون الادراك الانسانى . ومن أجل هذا الادراك العقلى قيل فيه : « على صورة الله خلقه » (تك ١ : ٢٧) ولذلك قيل : « تحتقر خيالهم » (مز ٧٣ : ٦٠) لأن الاحتقار لاحق للنفس التى هى الصورة النوعية ، لا لأشكال الأعضاء وتخطيطها . وكذلك أقول : ان العلة فى تسمية الأصنام صورا : كون المطلوب منها : معناها المظنون به ، لا شكلها وتخطيطها . وكذلك أقول فى مثال : « تماثيل بواسيركم » (١ صم ٦ : ٥) لأنه كان المراد منها : معنى دفع أذية البواسير ، لا شكل البواسير . فان لم يكن بد من أن تكون « صور بواسيركم » من أجل الشكل والتخطيط ، فتكون الصورة اسما مشتركا ، أو مشككا . يقال على الصورة النوعية ، وعلى الصورة الصناعية ، وما ماثلها من أشكال الأجسام الطبيعية وتخاطيطها :. ويكون المراد به فى قوله : « نخلق آدم على صورتنا » : الصورة النوعية ، التى هى الادراك العقلى ، لا الشكل والتخطيط — قد بينا لك الفرق بين الصورة والهيئة ، وبينا معنى الصورة :.

أما المثال : فهو اسم من مثل :. وهو أيضا : شبه فى المعنى . لأن قوله : « شابهت قوق البرية » (مزمور ١٠١ : ٧) ليس أنه شابه أجنحتها وريشها ، به شابه حزنه حزنها . وكذلك كل شجرة فى جنة الله ، لم يماثلها فى بهجته ، شبه فى معنى الحسن (مثاله) : « لهم حمة مثل حمة الحية » (مز ٥٧ : ٥) « مثله كالأسد الذى يقوم الى الفريسة » (مز ١٦ : ١٢) كلها شبه فى المعنى ، لا فى الشكل والتخطيط . وكذلك قيل : « شبه العرش : شبه عرش » (مز ١ : ٢٧) شبه فى معنى الرفعة والجلالة ، لا فى تربيعه وغلظه وطول رجليه — كما يظن المساكين — وكذلك شبه الحيوانات . فلما خص الانسان بمعنى فيه غريب جدا — ليس فى شيء من الموجودات من لدن فلك القمر — هو الادراك العقلى ، الذى لا تتصرف فيه حاسة ولا جارحة ولا جانحة ، شبه بادراك الاله الذى ليس هو بآلة :. وان كان لا شبه فى الحقيقة — لكن على بادى الرأى — وقيل فى الانسان : من أجل هذا المعنى — أعنى : من أجل العقل الالهى المتصل به — أنه على صورة الله وشاكلته . لا أن الله — تعالى — جسم . فيكون ذا شكل » (دلالة الحائرين ج ١ ص ٢٦—٢٨) .

رأسه قريبا من السماء . فالنبي صلى الله عليه وسلم أشار إلى إنسان معين ، وقال : «إن الله خلق آدم على صورته » أي كان شكل آدم ، مثل شكل هذا الإنسان ، من غير تفاوت البتة . فأبطل هذا البيان : وهم من توهم أن آدم ـ عليه السلام ـ كان على صورة أخرى ، غير هذه الصورة .

الطريق الثاني : أن يكون الضمير عائداً إلى آدم ـ عليه السلام ـ وهذا أولى الوجوه الثلاثة . لأن عود الضمير إلى أقرب المذكورات واجب . وفي هذا الحديث : أقرب الأشياء المذكورة هو آدم عليه السلام . فكان عود الضمير إليه أولى . ثم على هذا الطريق ففي تأويل الخبر وجوه :

الأول : إنه تعالى لما عظم أمر آدم ، بجعله مسجود الملائكة . ثم إنه أتى بتلك الزلة . فالله تعالى لم يعاقبه بمثل ما عاقب به غيره ، فإنه نقل : أن الله تعالى أخرجه من الجنة ، وأخرج معه الحية والطاووس ، وغير تعالى خلقهما مع أنه لم يغير خلقة(٦) آدم عليه السلام ، بل تركه على الخلقة الأولى إكراما له وصونا له عن عذاب المسخ . فقوله صلى الله عليه وسلم : « إن الله تعالى خلق آدم على صورته » معناه خلق آدم على (هذه الصورة)(٧) التي هي الآن باقية من غير وقوع التبديل فيها . والفرق بين هذا الجواب ، والذي قبله : أن المقصود من هذا : بيان أنه عليه السلام كان مصونا عن المسخ . والجواب الأول ليس فيه ، إلا بيان أن هذه الصورة الموجودة ، ليست إلا هي التي كانت موجودة من قبل ، من غير تعرض لبيان أنه جعل مصونا عن المسخ ، بسبب زلته ، مع أن غيره صار ممسوخا .

---

(٦) خلق : خ

(٧) صورته : خ

الثانى : المراد منه : إبطال قول الدهرية . الذين يقولون : « إن الإنسان لا يتولد إلا بواسطة النطفة ، ودم الطمث فقال عليه السلام : « إن الله خلق آدم على صورته » ابتداء من غير تقدم نطفة وعلقة ومضغة .

الثالث : إن الإنسان لا يتكون إلا فى مدة طويلة ، وزمان مديد ، بواسطة الأفلاك والعناصر . فقال عليه السلام : « إن الله خلق آدم على صورته » أى من غير هذه الوسائط . والمقصود منه : الرد على الفلاسفة .

الرابع : المقصود منه : بيان أن هذه الصورة الإنسانية إنما حصلت بتخليق الله تعالى ، وإيجاده . لا بتأثير القوة المصورة والمولدة . على ما تذكره الأطباء والفلاسفة . ولهذا قال الله تعالى : «هو الله الخالق البارىء المصور(٨) » فهو « الخالق » أى فهو العالم بأحوال الممكنات والمحدثات ، و « البارىء » أى هو المحدث للأجسام والذوات بعد عدمها ، و «المصور» أى هو الذى يركب تلك الذوات على صورها المخصوصة وتركيباتها المخصوصة .

الخامس : قد تذكر الصورة ويراد بها الصفة . يقال : شرحت له صورة هذه الواقعة ، وذكرت له صورة هذه المسألة . والمراد من الصورة فى كل هذه المواضع : الصفة . فقوله عليه السلام : « إن الله خلق آدم على صورته » أى على جملة صفاته وأحواله . وذلك لأن الإنسان حين يحدث ، يكون فى غاية الجهل والعجز . ثم لا يزال يزداد علمه وقدرته ، إلى أن يصل إلى حد الكمال . فبين النبى ﷺ أن آدم خلق من أول الأمر كاملا

(٨) الحشر ٢٤

تاما فى علمه وقدرته . وقوله : « خلق الله آدم على صورته » معناه : أنه خلقه فى أول الأمر على صفته ، التى كانت حاصلة له فى آخر الأمر .

وأيضا : لا يبعد أن يدخل فى لفظة الصورة ، كونه سعيداً أو شقيا . كما قال عليه السلام : « السعيد من سعد فى بطن أمه ، والشقى من شقى فى بطن أمه » فقوله عليه السلام : « إن الله خلق آدم على صورته » أى على جميع صفاته من كونه سعيدا أو عارفا أو تائبا أو مقبولا من عند الله تعالى .

الطريق الثالث : « أن يكون ذلك الضمير عائدا إلى الله تعالى . وفيه وجوه :

الأول : المراد من الصورة : الصفة - كما بيناه - فيكون المعنى : أن آدم امتاز عن سائر الأشخاص والأجسام بكونه عالما بالمعقولات ، قادرا على استنباط الحرف والصناعات . وهذه صفات شريفة مناسبة لصفات الله تعالى من بعض الوجوه . فصح قوله عليه السلام : « إن الله خلق آدم على صورته » بناء على هذا التأويل . فإن قيل : المشاركة فى صفات الكمال تقتضى المشاركة فى الإلهية . قلنا : المشاركة فى بعض اللوازم البعيدة مع حصول المخالفة فى الأمور الكثيرة ، لا تقتضى المساواة فى الإلهية . ولهذا المعنى ، قال تعالى : « وله المثل الأعلى(٩) » وقال عليه السلام : « تخلقوا بأخلاق الله »

الثانى : إنه كما يصح إضافة الصفة إلى الموصوف ، فقد يصح إضافتها إلى الخالق والموجد . فيكون الغرض من هذه الإضافة : الدلالة على أن هذه الصورة ممتازة عن سائر الصور بمزيد الكرامة والجلالة .

---

(٩) الروم ٢٧

الثالث : قال الشيخ الغزالى ـ رحمه الله ـ : « ليس الإنسان(١٠) عبارة عن هذه البنية ، بل هو موجود ، ليس بجسم ولا بجسمانى ، ولا تعلق له بهذا البدن ، إلا على سبيل التدبير أو التصرف ، فقوله عليه السلام : «إن الله خلق آدم على صورته » أى أن نسبة ذات آدم عليه السلام إلى هذا البدن ، كنسبة البارى تعالى إلى العالم ، من حيث إن كل واحد منهما ، غير حال فى هذا الجسم ، وإن كان مؤثراً فيه بالتصرف والتدبير . والله أعلم .

الخبر الثانى : مارواه ابن خزيمة فى كتابه الذى سماه ب«التوحيد» بإسناده عن ابن عمر — رضى الله عنه — عن النبى ﷺ أنه قال : « لا تقبحوا الوجه ، فإن الله خلق آدم على صورة الرحمن »

واعلم : أن ابن خزيمة ضعف هذه الرواية ، ويقول : إن صحت هذه الرواية ، فلها تأويلان :

الأول : أن يكون المراد من الصورة : الصفة — على ما بيناه —

الثانى : أن يكون المراد من هذه الإضافة : بيان شرف هذه الصورة كما فى قوله : بيت الله ، وناقة الله .

الخبر الثالث : ما روى صاحب « شرح السنة » — رحمه الله — فى فى كتابه ، فى باب « آخر من يخرج من النار » عن أبى هريرة (رضى الله عنه(١١)) فى حديث طويل ، عن رسول الله ﷺ أنه قال : « فيأتيهم الله فى غير الصورة التى يعرفون . فيقول : أنا ربكم . فيقولون : نعوذ بالله . هذا مكاننا ، حتى يأتينا ربنا ، فإن بيننا وبينه علامة . فإذا أتانا ربنا

---

(١٠) أى الروح (١١) من خ

عرفناه . فيأتيهم الله فى الصورة التى يعرفون . فيقولون : أنت ربنا، فيتبعونه »

واعلم : أن الكلام على هذا الحديث من وجهين :

الأول : أن تكون « فى » بمعنى الباء . والتقدير : فيأتيهم الله بصورة غير الصورة التى عرفوه بها فى الدنيا . وذلك بأن يريهم ملكا من الملائكة . ونظيره : قول ابن عباس رضى الله عنه فى قوله تعالى : « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام(١٢) » أى بظلل من الغمام . ثم إن تلك الصورة تقول : أنا ربكم . وكأن ذلك آخر محنة تقع للمكلفين فى دار الآخرة ، وتكون الفائدة فيه : تثبيت المؤمنين على القول الصالح : وإنما يقال : الدنيا دار محنة ، والآخرة دار الجزاء : على الأعم والأغلب،وإن كان يقع فى كل واحدة منهما ما يقع فى الأخرى نادرا .

أما قوله عليه السلام : « إنهم يقولون : إذا جاء ربنا عرفناه » فيحمل على أن يكون المراد : فإذا جاء إحسان ربنا ، عرفناه . وقوله : « فيأتيهم الله فى الصورة التى يعرفونها » فمعناه : يأتيهم بالصورة التى يعرفون أنها من أمارات الإحسان .

وأما قوله عليه السلام : « (فيقولون(١٣)) : بيننا وبينه علامة »فيحتمل أن تكون تلك العلامة: كونه تعالى فى حقيقته مخالفا للجواهر والأعراض. فإذا رأوا تلك الحقيقة عرفوا أنه هو الله .

التأويل الثانى : أن يكون المراد من الصورة : الصفة . والمعنى : أن يظهر لهم من بطش الله وشدة بأسه ، ما لم يألفوه ولم يعتادوه من معاملة

---

(١٢) البقرة ٢١٠ (١٣) فيقولون : سقط خ

الله تعالى معهم . ثم تأتيهم بعد ذلك أنواع الرحمة والكرامة ، على الوجه الذي اعتادوه وألفوه .

الخبر الرابع : ما روى عنه عليه السلام أنه قال : « رأيت ربي في أحسن صورة » واعلم : أن قوله (عليه السلام(١٤)) : «في أحسن صورة» يحتمل أن يكون من صفات الرائي. كما يقال : دخلت على الأمير على(١٥) أحسن هيئة . أي : وانا كنت على أحسن هيئة ، ويحتمل أن يكون ذلك من صفات المرئي .

فإن كان ذلك من صفات الرائي . كان قوله : « على أحسن صورة » عائدا إلى (الرسول(١٦)) ﷺ وفيه وجهان :

الأول(١٧) : أن يكون المراد من الصورة : نفس الصورة . فيكون المعنى : أن الله تعالى زين خلقه وجمل صورته عندما رأى ربه . وذلك يكون سبباً لمزيد الإكرام في حق الرسول عليه السلام .

الثاني : أن يكون المراد من الصورة : الصفة . ويكون المعنى : الإخبار عن حسن حاله عند الله ، وأنه أنعم عليه بوجوه عظيمة من الإنعام (كما كان(١٨)) وذلك لأن الرائي قد يكون بحيث يتلقاه المرئي بالإكرام والتعظيم ، وقد يكون بخلافه فعرفنا الرسول عليه السلام أن (حالته كانت(١٩)) من القسم الأول .

---

(١٤) عليه السلام : خ

(١٥) في : ط

(١٦) رسول الله : خ

(١٧) أحدهما : خ

(١٨) كما كان : سقط خ

(١٩) حاله كان : ط

وأما إن كان عائدا إلى المرئى . ففيه وجوه :

الأول : أن يكون عليه السلام رأى ربه فى المنام، فى صورة مخصوصة وذلك جائز ، لأن الرؤيا من تصرفات الخيال ، ولا ينفك ذلك عن صورة متخيلة .

الثانى : أن يكون المراد من الصورة : الصفة . وذلك لأنه تعالى(٢٠) لما خصه بمزيد الإكرام والإنعام فى الوقت الذى رآه . صح أن يقال — فى العرف المعتاد — : إنى رأيته على أحسن صورة ، وأجمل هيئة .

الثالث : لعله عليه السلام لما رآه ، اطلع على نوع من صفات الجلال والعزة والعظمة ، ما كان مطلعاً عليه قبل ذلك .

الخبر الخامس : ماروى عن ابن عباس رضى الله عنه ، عن النبى ﷺ أنه قال : « رأيت ربى فى أحسن صورة » قال : « فوضع يده بين كتفى ، فوجدت بردها بين ثديى فعلمت ما بين السماء والأرض ، ثم قال : يا محمد . قلت : لبيك وسعديك . قال : فيم يختصم الملأ الأعلى ؟ فقلت : يارب لا (أدرى . فقال(٢١)) فى أداء الكفارات ، والمشى على الأقدام إلى(٢٢) الجماعات ، وإسباغ الوضوء (على الكراهات(٢٣)) وانتظار الصلاة بعد الصلاة »

واعلم : أن قوله : « رأيت ربى فى أحسن صورة » قد تقدم تأويله .

وأما قوله : « وضع يده بين كتفى » ففيه وجهان :

---

(٢٠) تعالى : خ يقال : ط
(٢١) لا يدرون ما : خ — (٢٢) الى : ط ، فى : خ
(٢٣) فى السبرات : خ

الأول : المراد منه : المبالغة فى الاهتمام بحاله ، والاعتناء بشأنه . يقال : لفلان يد فى هذه الصنعة ، أى هو كامل فيها .

الثانى : أن يكون المراد من اليد : النعمة : يقال . لفلان يد بيضاء، ويقال : إن أيادى فلان كثيرة .

وأما قوله : « بين كتفى » فإن صح . فالمراد منه : أنه أوصل إلى قلبه من أنواع اللطف والرحمة . وقد روى« بين كتفى »والمراد (منه: مثل)(٢٤) ما يقال : أنا فى كنف فلا ، وفى ظل إنعامه .

وأما قوله : « فوجدت بردها » فيحتمل أن المعنى: برد النعمة وروحها وراحتها.من قولهم :عيش بارد ، إذا كان رغدا(ويحتمل كمال المعارف)(٢٥) والذى يدل على أن المراد منه : كمال المعارف : قوله عليه السلام فى آخر الحديث : « فعلمت ما بين المشرق والمغرب » وما ذلك إلا لأن الله تعالى أنار قلبه وشرح صدره بالمعارف . وفى بعض الروايات : « فوجدت برد أنامله » وسيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى .

---

(٢٤) زيادة

(٢٥) زيادة

الفصل الثانى
فى
لفظ الشخص

هذا اللفظ ما ورد فى القرآن . لكنه روى أن النبى ﷺ قال : « لاشخص أحب للغيرة من الله » (عز وجل(١)) وفى هذا الخبر لفظان يجب تأويلهما :

الأول : الشخص . والمراد منه : الذات المعينة والحقيقة المخصوصة . لأن الجسم الذى له شخص وحجمية ، يلزم أن يكون واحدا . فإطلاق اسم الشخصية على الوحدة إطلاق اسم أحد المتلازمين على الآخر .

والثانى : لفظ الغيرة . ومعناه : الزجر . لأن الغيرة حالة نفسانية مقتضية للزجر والمنع ، فكنى بالسبب عن المسبب ههنا (والله أعلم)(٢)

---

(١) تعالى : خ

(٢) سقط خ

الفصل الثالث
فى
لفظ النفس

احتجوا على إطلاق هذا اللفظ بالقرآن والأخبار .

أما القرآن : فقوله تعالى فى حق موسى عليه السلام « واصطنعتك لنفسى(١) » وقال حاكيا عن عيسى عليه السلام « تعلم ما فى نفسى ، ولا أعلم ما فى نفسك (٢) » وقال فى صفة أهل الثواب : « كتب ربكم على نفسه الرحمة (٣) » وقال فى تخويف العصاة : « ويحذركم الله نفسه (٤) »

وأما الأخبار . فكثيرة :

الخبر الأول : ما روى أبو صالح عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «يقول الله تعالى:: أنا مع عبدى حين يذكرنى. فإن ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى ، وإن ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملإ خير منه »

الخبر الثانى : قوله عليه السلام : « سبحان الله وبحمده ، عدد خلقه ، ورضاء نفسه ، وزنة عرشه »

الخبر الثالث : عن أبى هريرة عن النبى ﷺ أنه قال : « لما قضى الله الخلق ، كتب فى كتابه على نفسه فهو عنده(٥) : إن رحمتى سبقت غضبى »

---

(١) طه ٤١ (٢) المائدة ١١٦
(٣) الأنعام ٥٤ (٤) آل عمران ٣٠
(٥) فهو عنده : خ

واعلم : أن النفس جاء فى اللغة على وجوه :

أحدها : البدن . قال الله تعالى : «كل نفس ذائقة الموت (٦)» ويقول القائل : كيف أنت فى نفسك ؟ يريد : كيف أنت فى بدنك ؟

وثانيها : الدم . يقال : هذا حيوان له نفس سائلة . أى : دم سائل . ويقال للمرأة عند الولادة : إنها نفست بخروج الدم منها عقيب الولادة .

وثالثها : الروح . قال الله تعالى : «الله يتوفى الأنفس حين موتها(٧)» .

ورابعها : العقل . قال تعالى : «وهو الذى يتوفاكم بالليل ويعلم ماجرحتم بالنهار» (٨) وذلك لأن الأحوال بأسرها باقية حالة النوم ، إلا العقل . فإنه هو الذى يختلف الحال فيه عند النوم واليقظة .

وخامسها . ذات الشىء وعينه . قال الله تعالى : «وما يخدعون إلا أنفسهم (٩)» — «فاقتلوا أنفسكم»(١٠) — «ولكن ظلموا أنفسهم»(١١) إذا عرفت هذا فنقول : لفظ النفس فى حق الله تعالى ، ليس إلا الذات والحقيقة . فقوله : «واصطنعتك لنفسى (١٢)» كالتأكيد الدال على مزيد المبالغة . فإن الإنسان إذا قال : جعلت هذه الدار لنفسى ، وعمرتها لنفسى ، فهم منه المبالغة . وقوله تعالى : «تعلم ما فى نفسى ، ولا أعلم ما فى نفسك(١٣)» المراد : تعلم معلومى ، ولا أعلم معلومك . وكذا القول فى بقية الآيات .

وأما قوله عليه السلام ـ حكاية عن رب العزة ـ : «فإن ذكرنى فى نفسه ، ذكرته فى نفسى» فالمراد : أنه إن ذكرنى بحيث لا يطلع غيره على ذلك ،

---

(٦) آل عمران ١٨٥ (٧) الزمر ٤٢

(٨) الأنعام ٦٠ ويعلم ... الخ من خ (٩) البقرة ٩

(١٠) البقرة ٥٤ (١١) هود ١٠١

(١٢) طه ٤١ (١٣) المائدة ١١٦

ذكرته بإنعامى وإحسانى ، من غير أن يطلع عليه أحد من عبيدى. لأن الذكر فى النفس ، عبارة عن الكلام الخفى ، والذكر الكامن فى النفس . وذلك على الله تعالى محال .

وأما قوله : « سبحان الله ، زنة . عرشه ، ورضاء نفسه » فالمراد : ما يرتضيه الله تعالى لنفسه ولذاته . اى تسبيحا يليق به . وأما قوله ﷺ : «كتب كتابا على نفسه » فالمراد به : كتب كتابا ، وأوجب العمل به . والمراد من قوله « على نفسه » : التأكيد والمبالغة فى الوجوب واللزوم . فثبت : أن المراد بالنفس فى هذه المواضع : هو الذات . وأن الغرض من ذكر هذا اللفظ : المبالغة والتأكيد . وبالله التوفيق .

الفصـــل الرابع
فى
لفظ الصـــمد

قال الله تعالى : « الله . الصمد » ذكر بعضهم فى تفسير الصمد » : أنه الجسم الذى لا جوف له . ومنه قول من يقول لسداد القارورة : الصماد . وشيء مصمد أى صلب ، ليس فيه رخاوة . قال ابن قتيبة : « وعلى هذا التفسير تكون (١) الدال مبدلة من التاء » وقال بعضهم : « الصمد (٢): الأملس » من الحجر الذى لا يقبل الغبار ، ولا يدخل فيه شيء ، ولا يخرج منه شيء .

واحتج قوم من جهال المشبهة بهذه الآية فى إثبات أنه تعالى جسم . وهذا باطل . لأنا بينا: أن كونه أحداً ، ينافى كونه جسما ، فمقدمة هذه الآية دالة على أنه لا يمكن أن يكون المراد من الصمد : هذا المعنى ، ولأن الصمد بهذا التفسير ، صفة الأجسام الغليظة . وتعالى الله عن ذلك .

والجواب عنه من وجهين :

الأول : إن الصمد فعل بمعنى مفعول ، مـــن صمد إليه أى قصد . والمعنى : أنه المصمود إليه فى الحوائج . قال الشاعر :

ألا بكر الناعى بخيرى بنى أسد
بعمرو (٣) بن مسعود . وبالسيد الصمد

(١) زيادة (٢) هو : ج

(٣) نعم وابن مسعود : ط ، بعمرو بن مسعود : ج

وقال آخر :

علوته بحسامى ، ثم قلت له :

خذها حذيف ، فأنت السيد الصمد

والذى يدل على صحة هذا الوجه : ماروى ابن عباس — رضى الله عنه — أنه لما نزلت هذه (الآية)(٤) قالوا : ما الصمد ؟ فقال عليه السلام : «السيد الذى يصمد إليه فى الحوائج» قال أبو الليث صمدت صمد هذا الأمر ، أى قصدت قصده .

الوجه الثانى فى الجواب : إنا سلمنا أن الصمد فى أصل اللغة : المصمت الذى لا يدخل فيه شىء غيره . إلا أنا نقول : قد دللنا على أنه لا يمكن ثبوت هذا المعنى فى حق الله تعالى ، فوجب حمل هذا اللفظ على مجازه . وذلك لأن الجسم الذى يكون هذا شأنه ، يكون مبرأ عن الانفصال والتباين والتأثر عن الغير . وهو — سبحانه وتعالى — واجب الوجود لذاته . وذلك يقتضى أن يكون تعالى غير قابل للزيادة والنقصان . فكان المراد من الصمد فى حقه تعالى : هذا المعنى (وبالله التوفيق (٥))

---

(٤) الآية : سقط خ

(٥) وبالله التوفيق : سقط خ

الفصل الخامس
في
لفظ اللقـــاء

أما القرآن . فقد قال الله تعالى : « الذين يظنون : أنهم ملاقوا ربهم (١) » وقال : « فمن كان يرجو لقاء (٢) ربه » وقال : « بل هم بلقاء ربهم كافرون (٣) » وأما الحديث فقد قال عليه السلام : « من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه » قالوا : واللقاء من صفات الأجسام . يقال : التقى الجيشان . إذا قرب أحدهما من الآخر في المكان .

واعلم : أنه لما ثبت بالدليل أنه تعالى ليس بجسم ، وجب حمل هذا اللفظ على أحد وجهين :

أحدهما : أن من لقى إنسانا ، فقد (٤) أدركه وأبصره . فكان المراد من اللقاء : هو الرؤية . إطلاقا لاسم السبب على المسبب .

والثاني : إن الرجل إذا حضر عند ملك ، ولقيه ، دخل هناك تحت حكمه وقهره ، دخولا لا حيلة له في دفعه . فكان ذلك اللقاء سببا لظهور قدرة الملك عليه ـ على هذا الوجه ـ فلما ظهرت قدرته وقوته وقهره

---

(١) البقـــرة ٤٦ (٢) الكهف ١١٠

(٣) السـجدة ١٠ (٤) فقــد : زيادة

وشدة بأسه فى ذلك اليوم ، عبر عن تلك الحالة باللقاء . والذى يدل على صحة قولنا : إن أحداً لايقول بأن الخلائق تلاقى ذواتهم فى ذات الله تعالى على سبيل المماسة . ولما بطل حمل اللقاء على المماسة والمجاورة، لم يبق إلا ماذكرناه (وبالله التوفيق)(٥)

---

(٥) وبالله التوفيق : سقط خ

الفصل السادس
فى
لفظ النـــور

قال الله تعالى : «الله نور السموات والأرض . مثل نوره : كمشكاة»(1) وروى ابن خزيمة فى كتابه عن طاووس عن ابن عباس رضى الله عنه : أن النبى ﷺ كان يقول فى دعائه : « اللهم لك الحمد . أنت نور السموات والأرض،ومن فيهن . فلك الحمد . أنت قيوم السموات والأرض ومن فيهن»

واعلم : أنه لايصح القول بأنه تعالى هو هذا النور المحسوس بالبصر . ويدل عليه وجوه : الأول : إنه تعالى لم يقل إنه نور ، بل قال : إنه «نور السموات والأرض» ولو كان نوراً فى ذاته ، لم يكن لهذه الإضافة فائدة . الثانى : لو كان كونه تعالى نور السموات والأرض ، بمعنى: الضوء المحسوس، لوجب أن لا يكون فى شىء من السموات والأرض، ظلمة البتة . لأنه تعالى دائم لا يزال ولا يزول . الثالث : لو كان تعالى نوراً بمعنى الضوء ، لوجب أن يكون ذلك الضوء مختفياً عن ضوء الشمس والقمر والنار . والحس دال على خلاف (ذلك)(2) الرابع : إنه تعالى أزال هذه الشبهة ، بقوله تعالى: « مثل نوره » فقد أضاف النور إلى نفسه ، ولو كان تعالى نفس النور وذاته ، لامتنعت هـذه الإضافة . لأن إضافة الشىء إلى نفسه ممتنعة . وكذلك قوله تعالى : « يهدى الله لنوره من يشاء »(3) « الخامس : إنه تعالى قال : « وجعل الظلمات والنور »(4) فتبين بهذا: أنه تعالى خالق الأنوار .

---

(1) الـــنور ٣٥
(2) ذلك : سقط خ
(3) النـور ٣٥
(4) الأنعـــام ١

السادس : إن النور يزول بالظلمة: ولو كان تعالى عين هذا النور المحسوس لكان قابلا للعدم . وذلك يقدح فى كونه قديماً واجب الوجود . السابع : إن الأجسام كلها متماثلة — على ماسبق تقريره ثم إنها بعد تساويها فى الماهية ، تراها مختلفة فى النور والظلمة . فوجب أن يكون الضوء عرضاً قائماً بالأجسام والعرض يمتنع أن يكون إلهاً .

فثبت بهذه الوجوه : أنه لا يمكن حمل النور على ماذكروه . بل معناه: أنه هادى أهل السموات والأرض ، أو معناه: منور السموات والأرض على الوجه الأحسن ، والتدبير الأكمل . كما يقال : فلان نور هذه البلدة . إذا كان سبباً لصلاحها . وقد قرأ بعضهم : « لله نور السموات والأرض » (وبالله التوفيق)(٥)

---

(٥) من خ

الفصل السابع

فى

الحجاب

قال تعالى : « كلا . إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون(١)» قالوا : والحجاب لا يعقل إلا فى الأجسام .

وتمسكوا أيضاً : بأخبار كثيرة :

الخبر الأول : ما روى صاحب شرح السنة رحمه الله — فى باب « الرد على الجهمية » قال : قام فينا رسول الله ﷺ بخمس كلمات . فقال : « إن الله تعالى لا ينام ، ولا ينبغى أن ينام ، ولكنه يخفض القسط ، ويرفعه . يرفع إليه عمل الليل قبل النهار ، وعمل النهار قبل الليل ، حجابه (من)(٢) نور ، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ، ما انتهى إليه بصره من خلقه » فقال المصنف : هذا حديث أقربه الشيخان . وقوله : « يخفض القسط ويرفعه » أراد : أنه يراعى العدل فى أعمال عباده . كما قال (تعالى)(٣): « وما ننزله إلا بقدر معلوم »

الخبر الثانى : ما يروى فى الكتب المشهورة عن النبى ﷺ : « إن لله (تعالى(٤)) سبعين حجابا من نور ، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما أدرك بصره »

الخبر الثالث : روى فى تفسير قوله تعالى : « للذين أحسنوا :

---

(١) المطففين ١٥
(٢) من : سقط خ
(٣) تعالى : من ط
(٤) تعالى : ط

الحسنى ، وزيادة(٥) » . إنه تعالى يرفع الحجاب ، فينظرون إلى وجهه تعالى .

واعلم : أن الكلام فى الآية هو : أن أصحابنا — رحمهم الله — قالوا : إنه يجوز أن يقال : إنه تعالى محتجب عن الخلق ، ولا يجوز أن يقال : إنه محجوب عنهم . لأن لفظة الاحتجاب مشعرة بالقوة والقدرة ، والحجاب(٦) مشعر بالعجز والذلة . يقال : احتجب السلطان عن عبيده . ويقال: فلان حجب عن الدخول على السلطان . وحقيقة الحجاب بالنسبة إلى الله تعالى : محال . لأنه عبارة عن الجسم المتوسط بين جسمين آخرين . بل هو محمول عندنا : على أن لا يخلق الله تعالى فى العين رؤية متعلقة به . وعند من ينكر الرؤية على أنه تعالى يمنع وصول آثار إحسانه وفضله من إنسان .

وأما الخبر الأول : وهو قوله عليه السلام : « حجابه : النور » فاعلم : أن كل شىء يفرض مؤثراً فى شىء آخر ، فكل كمال يحصل للأثر ، فهو مستفاد من المؤثر. ولاشك أن ثبوت ذلك الكمال لذلك المؤثر ، أولى من ثبوته فى ذلك الأثر ، وأقوى وأكمل . ولاشك أن معطى الكمالات بأسرها هو الحق تعالى (فكان كل(٧)) كمالات الممكنات بالنسبة إلى كمال الله الله تعالى كالعدم . ولاشك أن جملة الممكنات ليست إلا عالم الأجسام وعالم الأرواح . ولاشك أن جملة كمالات عالم العناصر بالنسبة إلى كمالات الأفلاك كالعدم . ثم كمال حال الربع المسكون بالنسبة إلى كمال العناصر كالعدم . ثم الشخص المعين بالنسبة إلى كمالات الربع المسكون كالعدم .

---

(٥) يونس ٢٦ (٦) الحجب : ط

(٧) وكل : ط

فيظهر من هذا : أن كمال الإنسان المعين بالنسبة إلى كمال الله تعالى : أولى بأن يقال : إنه كالعدم . ولا شك أن روح الإنسان وحده ، لا تطيق قبول ذلك الكمال ، ولا يمكنه مطالعته . بل الأرواح البشرية تضمحل فى أدنى مرتبة من مراتب تلك الكمالات . فهذا هو المراد بقوله عليه السلام : « لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل شيء ، أدركه بصره »

الفصــل الثامن
فى
القرب

قال الله تعالى : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد(١) » وقال عليه السلام (حكاية عن الله)(٢) « من تقرب إلى شبراً تقربت إليه ذراعا ، ومن تقرب إلى ذراعا ، تقربت إليه باعا ، ومن أتانى يمشى ، أتيته هرولة» وروى الأستاذ ابن فورك - رحمه الله - فى كتاب « المتشابهات » عن عن ابن عمر - رضى الله عنهما - عن رسول الله ﷺ أنه قال : « يدنو المؤمن من ربه (يوم القيامة)(٣) حتى يضع الجبار كنفه عليه ، فيقر بذنوبه ، فيقول : اعرف - ثلاث مرات - فيقول تعالى : إنى سترتها عليك فى الدنيا . وإنى أغفرها لك . فيعطى صحيفة حسناته . وأما الكفار والمنافقون ، فينادى بهم على رؤوس الأشهاد: « هؤلاء الذين كذبوا على ربهم(٤) »

واعلم :أن المراد من قربه ومن دنوه : قرب رحمته ودنوها من العبد . وأما قوله : « فيضع الجبار كنفه عليه » فهو أيضا مستفاد من قرب الرحمة . يقال : أنا فى كنف فلان ، أى فى إنعامه وأما ما رواه بعضهم « فيضع الجبار كتفه » فاتفقوا على أنه تصحيف ،والرواة ضبطوها بالنون ثم إن صحت تلك الرواية فهى محمولة على التقريب والغفران (والله أعلم)(٥)

---

(١) ق ١٦ (٣) يوم القيامة : سقط خ
(٢) حكاية عن الله : سقط خ (٤) هود ١٨
(٥) والله أعلم : من ط

الفصـــل التاسع
فى
المجىء والنزول

احتجو بقوله تعالى : « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام »(1) وبقوله تعالى : « أو يأتى ربك »(2) ، وبقوله : «وجاء ربك»(3)، واحتجوا بالأخبار ، فمنها : ما رواه صاحب شرح السنة — رحمه الله — فى باب « إحياء آخر الليل وفضله » (عن أبى هريرة وأبى سعيد الخدرى رضى الله عنهما)(4)

عن النبي(5) ﷺ أنه قال : « ما اجتمع قوم يذكرون الله ، إلا حفتهم الملائكة ، وغشيتهم الرحمة ، وتنزلت عليهم السكينة ، وذكرهم الله فيمن عنده » ثم قال : إن الله تعالى يمهل حتى إذا كان ثلث الليل الأخير ، ينزل إلى هذه السماء الدنيا فينادى هل من مذنب يتوب ؟ هل من مستغفر ؟ هل من داع ؟ هل من سائل ؟ إلى الفجر »قال صاحب(هذا)(6) الكتاب: هذا حديث متفق على صحته .

وفى هذا الباب أيضا (عن)(7) أبى هريرة أن النبى ﷺ قال : « ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا ، حين يبقى ثلث الليل الآخير . فيقول من يدعونى فأستجيب له ؟ من يسألنى فأعطيه ؟ من يستغفرنى فأغفر له؟ »

---

(1) البقرة ٢١٠ . (2) الأنعام ١٥٨

(3) الفجر (4) عن أبى هريرة .. عنهما : سقط خ

(5) النبى : ط ،رسول الله : خ (6) هذا : من ط .

(7) عن: ط ، من حديث : خ

ثم قال : هذا حديث متفق على صحته ، وروى أيضا عن أبى هريرة عن رسول الله ﷺ : الحديث المذكور ، وزاد فيه : « ثم يبسط يديه (تبارك)(٨) وتعالى (فيقول)(٩) : من يقرض غير عديم ولا ظلوم » ؟ وروى صاحب هذا الكتاب فى باب « ليلة النصف من شعبان » عن عروة عن عائشة - رضى الله عنهما - قالت : فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة ، فخرجت : فإذا هو بالبقيع . فقال : « أكنت تخافين أن يحيف الله ورسوله ؟ فقلت : يا رسول الله ظننت أنك أتيت بعض نسائك . فقال : إن الله ينزل ليله النصف من شعبان ، فيغفر لأكثر من عدد شعر غنم (بنى) كلب » والبخارى ضعف هذا الحديث .

واعلم : أن الكلام فى قوله : « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظل من الغمام » من نوعين(١٠) :

الأول : أن نبين بالدلائل القاهرة أنه سبحانه وتعالى منزه عن (المجىء والذهاب)(١١)

والثانى : أن نذكر التأويلات فى هذه الآيات .

أما النوع الأول : فنقول : الذى يدل على امتناع المجىء والذهاب على الله (سبحانه و)(١٢) تعالى وجوه :

الأول : ماثبت فى علم الأصول : أن كل ما يصح عليه المجىء والذهاب ، فإنه لا ينفك عن المحدث . وما لا ينفك عن المحدث ، فهو محدث . فيلزم : أن كل ما يصح عليه المجىء والذهاب ، وجب : أن يكون محدثا مخلوقا . والإله القديم يستحيل أن يكون كذلك .

---

(٨) سبحانه : خ

(٩) فيقول : من ط

(١٠) وجهين : ص

(١١) الذهاب والمجىء : خ

(١٢) سبحانه و : خ

والثانى : إن كل ما يصح عليه الانتقال والمجىء ، من مكان إلى مكان ، فهو محدود متناه فيكون مختصا بمقدار معين ، مع أنه كان يجوز فى العقل وقوعه على مقدار أزيد منه أو أنقص منه . وحينئذ يكون اختصاصه بذلك المقدار ، لأجل تخصيص مخصص . وترجيح مرجح ، وذلك على الإله القديم محال .

والثالث : وهو أنا لو جوزنا . فيما يصح عليه المجىء والذهاب ، أن يكون إلها قديما أزليا ، فحينئذ لا يمكننا أن نحكم بنفى إلهية الشمس والقمر .

الرابع : إنه تعالى حكى عن الخليل عليه السلام : أنه طعن فى إلهية الكواكب والقمر والشمس ، بقوله . « لا أحب الآفلين »(١٣) ولا معنى للأفول إلا الغيبه والحضور . فمن جوز الغيبة والحضور على الإله تعالى ، فقد طعن فى دليل الخليل (وكذب الله فى تصديق الخليل)(١٤) فى ذلك . حيث قال : « وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه »

وأما النوع الثانى (وهو) فى بيان التأويلات المذكورة فى هذه الآية : فنقول : فيه وجوه(١٥) :

الأول : المراد : هل ينظرون إلا أن تأتيهم آيات الله . فجعل مجىء آيات الله مجيئا له . على التفخيم لشأن الآيات . كما يقال : جاء الملك . إذا جاء جيش عظيم من جهته . والذى يدل على صحة هذا التأويل : أنه تعالى قال فى الآية المتقدمة : « فإن زللتم من بعد ما جاءتكم البينات ، فاعلموا : أن الله عزيز حكيم »(١٦) فذكر ذلك فى معرض الزجر والتهديد . ثم إنه تعالى أكد

---

(١٣) الأنعام ٧٦

(١٤) وكذب ... الخليل : سقط خ

(١٥) وجهان : ط

(١٦) البقرة ٢٠٩

ذلك بقوله : «هل ينظرون . إلا أن يأتيهم الله» ومن المعلوم : أن بتقدير أن يصح المجيء والذهاب على الله تعالى ، لم يكن مجرد حضوره سببا للزجر والتهديد ، لأنه عند الحضور كما يزجر قوما ويعاقبهم ، فقد يثيب قوما ويكرمهم . فثبت أن مجرد الحضور ، لا يكون سببا للزجر والتهديد والوعيد . ولما كان المقصود من الآية ، إنما هو التهديد ، وجب أن يضمر في الآية مجيء الهيبة والقهر والتهديد . ومتى أضمرنا ذلك ، زالت الشبهة بالكلية . وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية .

الوجه الثاني : أن يكون المراد : هل ينظرون ، إلا أن يأتيهم أمر الله. ومدار الكلام في هذا الباب : أنه تعالى إذا أضاف فعلا إلى شيء ، فإن كان ظاهر تلك الإضافة ممتنعاً ، فالواجب صرف ذلك الظاهر إلى التأويل . كما قال العلماء في قوله تعالى : «إن الذين يحادون الله»(١٧) والمراد : يحادون أولياءه

وقد قال تعالى : « واسئل القرية (١٨) » والمراد : أهل القرية . فكذا قوله تعالى : « يأتيهم الله (١٩) » أي يأتيهم أمر الله . وليس فيه إلا حذف المضاف ، وإقامة المضاف إليه مقامه ، وذلك مجاز مشهور . يقال : ضرب الأمير فلانا ، وأعطاه . والمراد : أنه أمر بذلك .

والذي يؤكد صحة هذا التأويل وجهان :

الأول : إن قوله تعالى «يأتيهم الله» وقوله : «وجاء ربك (٢٠)» إخبار عن حال القيامة . ثم إن الله تعالى ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل

---

(١٧) المجادلة ٢٠

(١٩) يوسف ٨٢

(١٩) البقرة ٢١٠ (٢٠) الفجر ٢٢

فقال : « هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى أمر ربك (٢١) » فصار هذا مفسرا لذلك المتشابه ، لأن كل هذه الآيات لما وردت فى واقعة واحدة ، لم يبعد حمل بعضها على البعض .

والثانى : إنه تعالى قال بعد هذه الآية : « وقضى الأمر (٢٢) » ولا شك أن الألف واللام المعهود السابق . وهذا يستدعى أن يكون قد جرى ذكره من قبل ذلك ، حتى تكون الألف واللام إشارة إليه . وما ذاك إلا الذى أضمرناه من أن قوله « يأتيهم الله » أى يأتيهم (٢٣) أمر الله .

فإن قيل : أمر الله ـ عندكم ـ : صفة قديمة . فالإتيان عليها : محال . قلنا : الأمر فى اللغة له معنيان : أحدهما : الفعل . والثانى : الطريق . قال تعالى : « وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر (٢٤) » وقال : « وما أمر فرعون برشيد (٢٥) » فيحمل الأمر فى هذه الآية على الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من الأهوال ، وإظهار الآيات المهيبة ، وهذا هو التأويل (الأول) (٢٦) الذى ذكرناه .

وأما إن حملنا الأمر ، على الأمر الذى هو ضد النهى . ففيه وجهان :

الأول : أن يكون التقدير هو أن مناديا ينادى يوم القيامة : ألا إن الله يأمركم بكذا وبكذا . فيكون إتيان الأمر : هو وصول ذلك النداء إليهم . وقوله : « فى ظلل من الغمام » أى مع ظلل . والتقدير : أن سماع ذلك النداء ووصول تلك الظلل : يكون (٢٧) فى زمان واحد .

الثانى : أن يكون المراد من إتيان أمر الله تعالى فى ظلل : حصول

---

(٢١) ملنحل ٣٣
(٢٢) البقرة ٢٠٩
(٢٣) يأتى : ط
(٢٤) القمر ٥٠
(٢٥) هـود ٩٧
(٢٦) الأول : سقط خ
(٢٧) يكون : زيادة

أصوات مقطعة مخصوصة فى تلك الغمامات ، دالة على حكم الله تعالى على كل واحد ، بما يليق به من السعادة والشقاوة . أو يكون المراد : أنه تعالى خلق نقوشا منظومة فى ظلل من الغمام ، وتكون النقوش جلية ظاهرة ، لأجل شدة بياض ذلك الغمام ، وسواد تلك الكتابة . وهى دالة على أحوال أهل الموقف فى الوعد والوعيد وغيرهما . وتكون فائدة الظل من الغمام : أنه تعالى جعلها أمارة لما يريد إنزاله بالقوم فيعلمون : إن الأمر قد قرب وحضر .

الوجه الثالث فى التأويل : أن يكون المعنى : هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب ؟ فحذف ما يأتى (به)(٢٨) تعويلا على الفهم . إذ لو ذكر ذلك العذاب الذى يأتيهم به ، لكان ذلك أسهل عليهم فى باب الوعيد .

وأما إذا لم يذكره كان أبلغ فى التهويل ، لأنه حينئذ تنقسم خواطرهم ، وتذهب أفكارهم فى كل وجه . ومثله قوله تعالى : « فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا ، وقذف فى قلوبهم الرعب ، يخربون بيوتهم بأيديهم ، وأيدى المؤمنين »(٢٩) والمعنى : وأتاهم الله بخذلانه من حيث لم يحتسبوا . وكذا قوله تعالى : « فأتى الله بنيانهم من القواعد »(٣٠) ويقال فى الكلام المتعارف المشهور ، إذا سمع بولاية رجل : جاءنا فلان بجوره وظلمه . ولا شك أنه مجاز مشهور .

الوجه الرابع فى التأويل : أن تكون « فى » بمعنى الباء — وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض — وتقديره : هل ينظرون أن

---

(٢٨) به : من خ

(٢٩) الحشر ٢ (٣٠) النحل ٢٦

يأتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة . والمراد : أنه يأتيهم الله بالغمام مع الملائكة .

الوجه الخامس : — وهو أقوى من كل ما سبق — إنا ذكرنا فى « التفسير الكبير » أن قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا . ادخلوا فى السلم كافة »(٣١) إنما نزل فى حق اليهود . وعلى هذا التقدير يكون قوله تعالى : « فإن زللتم من بعد ما جاءتكم البينات »(٣٢) خطابا مع اليهود ، فيكون قوله : « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام ؟ »(٣٣) حكاية عنهم . والمعنى : أنهم لا يقبلون دينكم ، إلا لأنهم ينتظرون أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام . ومما يدل على أن المراد ذلك : أنهم فعلوا ذلك مع موسى عليه السلام ، فقالوا : « لن نؤمن لك ، حتى نرى الله جهرة »(٣٤) وإذا ثبت أن هذه الاية حكاية عن حال اليهود واعتقادهم ، لم يمتنع إجراء الآية على ظاهرها . وذلك لأن اليهود كانوا على دين التشبيه . وكانوا يجوزون المجيء والذهاب على الله تعالى ، وكانوا يقولون : إنه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور فى ظلل من الغمام ، فظنوا مثل ذلك فى زمان محمد عليه السلام . ومعلوم : أن مذهبهم ليس بحجة .

وبالجملة : فإنه يدل على أن قوما ينتظرون أن يأتيهم الله . وليس فى الآية دلالة على أن أولئك الأقوام محقون أو مبطلون . وعلى هذا التقدير زال الإشكال . وهذا هو الجواب المعتمد عن تمسكهم بالآية المذكورة فى سورة الأنعام(٣٥)

---

(٣١) البقرة ٢٠٨ (٣٢) البقرة ٢٠٩
(٣٣) البقرة ٢١٠ (٣٤) البقرة ٥٥
(٣٥) الأنعام ١٥٨

فإن قيل : هذا التأويل كيف يتعلق بهذه الآية ، لأنه قال فى آخرها : «وإلى الله ترجع الأمور»(٣٦) ؟ قلنا : إنه تعالى حكى عنادهم وتوقيفهم قبول الدين الحق ، على الشرط الفاسد . ثم ذكر بعده ما يجرى مجرى التهديد لهم ، فقال : «وإلى الله ترجع الأمور»

وأما قوله تعالى : «وجاء ربك ، والملك صفا صفا»(٣٧) فالكلام فيه أيضا على وجهين :

الأول : أن تحمل هذه الآية على باب حذف المضاف . وعلى هذا الوجه ، ففى الآية وجوه :

أحدها : وجاء أمر ربك بالمحاسبة والمجازاة .

وثانيها : وجاء قهر ربك . كما يقال : جاءنا الملك القاهر . إذا جاء عسكره .

وثالثها : وجاء ظهور معرفة الله تعالى بالضرورة فى ذلك اليوم . فصار ذلك جاريا مجرى مجيئه وظهوره .

الوجه الثانى : إنا لا نحمل هذه الآية على حذف المضاف . ثم فيه وجهان :

الأول : أن يكون المراد من هذه الآية : التمسك بظهور آيات الله تعالى ، وسر آثار قدرته وقهره وسلطانه . والمقصود : تمثيل تلك الحالة بحال الملك إذا حضر ، فإنه يظهر بمجرد حضوره من آثار الهيبة والسياسة ، ما لا يظهر بحضور(٣٨) عساكره كلها .

---

(٣٦) البقرة ٢١٠.

(٣٧) الفجر ٢٢

(٣٨) بظهور : ط

الثانى : إن الرب هو المربى . فلعل ملكا عظيما هو أعظم الملائكة ، كان مربيا للنبى ﷺ ، وكان هو المراد من قوله : « وجاء ربك والملك صفا صفا » .

وأما الحديث المشتمل على النزول إلى السماء الدنيا . فالكلام عليه من نوعين(٣٩) :

الأول : بيان (النزول . وهو)(٤٠) أن النزول قد يستعمل فى غير الانتقال . وتقريره من وجوه :

أحدها : قوله(تعالى)(٤١)« وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج »(٤٢) ونحن نعلم بالضرورة : أن الجمل أو البقر ، ما نزل من السماء إلى الأرض ، على سبيل الانتقال . وقال الله تعالى : « فأنزل الله سكينته على رسوله »(٤٣) والانتقال على السكينة محال . وقال الله تعالى : « نزل به الروح الأمين على قلبك »(٤٤) والقرآن سواء قلنا : إنه عبارة عن صفة قديمة ، أو قلنا : إنه عبارة عن الحرف والصوت ، فالانتقال عليه محال . وقال الشافعى المطلبى — رضى الله عنه : - « دخلت مصر فلم يفهموا كلامى . فنزلت ثم نزلت » ولم يكن المراد من هذا النزول : الانتقال .

الثانى : إنه (إن)(٤٥) كان المقصود من النزول من العرش إلى السماء الدنيا ، أن يسمع نداؤه، فهذا المقصود ما حصل . وإن كان المقصود مجرد النداء، سواء سمعناه أو لم نسمعه ، فهذا مما لا حاجة فيه إلى النزول من العرش

(٣٩) وجهين : ص
(٤٠) النزول وهو : من خ
(٤١) تعالى : ط
(٤٢) الزمر ٦
(٤٣) الفتح ٢٦
(٤٤) الشعراء ١٩٣ — ١٩٤
(٤٥) ان : ط ، لو : خ

إلى السماء الدنيا ، بل كان يمكنه أن ينادينا وهو على العرش . ومثاله . أن يريد من فى المشرق(٤٦) إسماع من فى المغرب ومناداته ، فيتقدم إلى جهة المغرب ، بأقدام معدودة . ثم يناديه ، وهو يعلم أنه لا يسمعه البتة . فههنا تكون تلك الخطوات عملا باطلا ، وعبثا فاسدا . فيكون كفعل المجانين . فعلمنا : أن ذلك غير لائق بحكمة الله تعالى .

الثالث : إن القوم رأوا أن كل سماء فى مقابلة السماء التى فوقها ، (تكون)(٤٧) كقطرة فى بحر ، وكدرهم فى مفازة . ثم كل السموات فى مقابلة الكرسى ، كقطرة فى البحر ، والكرسى فى مقابلة العرش كذلك ، ثم يقولون: إن العرش مملوء منه ، والكرسى موضع (قدمه)(٤٨) فإذا نزل إلى السماء الدنيا ، وهى فى غاية الصغر ، بالنسبة إلى ذلك الجسم العظيم ، فإما أن يقال: إن أجزاء ذلك الجسم العظيم ، يدخل بعضها فى بعض ، وذلك يوجب القول بأن تلك الأجزاء قابلة للتفرق والتمزق ، ويوجب القول أيضا بتداخل الأجزاء بعضها فى بعض ، وذلك يقتضى (جواز)(٤٩) تداخل جملة العالم فى خردلة واحدة ، وهو محال . وإما أن يقال : إن تلك الأجزاء بليت عند النزول إلى السماء الدنيا ، وذلك قول بأنه قابل للعدم والوجود . وذلك مما لا يقوله عاقل فى صفة الإله تعالى . فيثبت بهذا البرهان القاهر : أن القول بالنزول على الوجه الذى قالوه باطل .

الرابع : إنا قد دللنا على أن العالم كرة . وإذا كان كذلك ، وجب القطع بأنه أبدا يكون الحاصل فى أحد نصفى الأرض هو الليل ، وفى النصف الآخر هو النهار . فإذا وجب نزوله إلى السماء الدنيا فى الليل — وقد دللنا على أن الليل حاصل أبدا — فهذا يقتضى أن يبقى أبدا فى السماء الدنيا ، إلا أنه يستدير على ظهر الفلك بحسب استدارة الفلك ، وبحسب انتقال الليل ،

---

(٤٦) الشرق : ط ، المشرق : خ

(٤٧) تكون : من خ   (٤٨) قدمه : سقط خ

(٤٩) جواز : من ط

من جانب من الأرض إلى جانب آخر . ولو جاز أن يكون الشيء المستدير مع الفلك أبدا : إلها للعالم .. فلم لا يجوز أن يكون إله العالم هو الفلك ؟ ومعلوم أن ذلك لا يقوله عاقل .

النوع الثانى من الكلام فى هذا الحديث : بناؤه على التأويل(٥٠) على سبيل التفصيل ، وهو أن يحمل هـذا النزول على نزول رحمته إلى الأرض . فى ذلك الوقت . والسبب فى تخصيص ذلك الوقت بهذا الفعل وجوه :

الأول : إن التوبة التى يؤتى بها فى قلب الليل : الظاهر أنها تكون خالية عن شوائب الدنيا ، لأن الأغيار لا يطلعون عليها . فتكون أقرب إلى القبول .

الثانى : إن الغالب على الإنسان فى قلب الليل الكسل والنوم والبطالة ، فلولا الجد العظيم فى طلب الدين ، والرغبة الشديدة فى تحققه ، لما تحمل مشاق السهر ، ولما أعرض عن اللذات الجسمانية ، ومتى كان الجد والرغبة والإخلاص ، أتم وأكمل ، كان الثواب أوفر .

الثالث : إن الليل وقت الكسل والفتور ، فاحتيج فى الترغيب فى الاشتغال بالعبادة فى الليل إلى مزيد أمور تؤثر فى تحريك دواعى الاشتغال والتهجد ، فيحسن أن الشارع (إنما خص)(٥١) هـذا الوقت بمثل هذا الكلام . ليكون توفر الدواعى على التهجد : أتم فهذه الجهات الثلاثة تصلح أن تكون سببا لتخصيص الشرع هـذا الوقت بهذا التشريف . ولأجلها قال الله تعالى : « وبالأسحار هم يستغفرون »(٥٢) وقال : « والمستغفرين بالأسحار »(٥٣)

---

(٥٠) التأويل : ط ، الدليل : خ

(٥١) بخص : ط

(٥٢) الذاريات ١٨

(٥٣) آل عمران ١٧

الوجه الرابع : إن جمعا من أشراف الملائكة ينزلون فى ذلك الوقت بأمر الله تعالى كما يقال : بنى الأمير دارا ، وضرب دينارا . وممن ذهب إلى هذا التأويل : من روى الخبر بضم الياء تحقيقا لهذا المعنى .

واعلم : أن تمام التقرير فى تأويل هذا الخبر : أن من نزل من الملوك عند إنسان لإصلاح شأنه ، والاهتمام بأمره . فإنه يكرمه جدا . بل يكون نزوله عنده مبالغة فى إكرامه(٥٤) ولما كان النزول موجبا للإكرام ، أو موجبا له ، أطلق اسم النزول على الإكرام . وهذا أيضا هو المراد بقوله تعالى : «وجاء ربك ، والملك ، صفا صفا»(٥٥) وذلك أن الملك إذا جاء وحضر لفصل الخصومات ، عظم وقعه واشتدت هيبته . (والله أعلم)(٥٦)

---

(٥٤) الكرامة : خ

(٥٥) الفجر ٢٢

(٥٦) والله أعلم : من ط

الفصل العاشر

فى

الخروج والبروز والتجلى والظهور

قال عليه السلام : « سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر . لا تضامون فى رؤيته » وفى رواية : « لا تضارون » والتأويل : أن المقصود : تشبيه الرؤية بالرؤية ، لا تشبيه المرئى بالمرئى . ومعنى قوله « لا تضامون » : أى لا ينضم بعضكم إلى بعض ، كما تتضمون فى رؤية الهلال رأس الشهر ، بل رؤية جهرة من غير تكلف لطلبه ، كما ترون البدر . وقوله : « لا تضارون» أى لا يلحقكم ضرر فى طلب رؤيته ، بل ترونه من غير تكلف الطلب . وما روى « تضامون » مخففا . فالمراد منه : الضيم . أى لا يلحقكم فيه ضيم .

وقال أيضاً عليه السلام : « إن الله يبرز كل يوم جمعة لأهل الجنة على كثيب من كافور ، فيكون فى القرب على تبكيرهم إلى الجمعة . ألا فسارعوا إلى الخيرات » واعلم : أنه قيل : إن هذا الخبر ضعيف . وإن صح . فالتأويل (فيه[1]) : أن أهل الجنة يرون على مقادير أوقات الدنيا فيما سبق من أعمالهم الحسنة . وأما بروزه لأهل الجنة — وبذلك يتخيل لهم — فهو أن يخلق لهم رؤية متعلقة ، وهم على كثيب من كافور . وأما قربه منهم فمعناه : القرب بالرحمة . كما قال : « من تقرب إلى شبراً تقربت إليه ذراعاً » ويقال للفاسق : إنه بعيد من الله . وأيضا ما روى

---

(١) فيه : خ

أنه عليه السلام قال : « ما منكم من أحد إلا سيخلو به ربه يوم القيامة .
ويكلمه ، وليس بينه وبينه ترجمان » فنقول . وجه التأويل فيه : (أن[٢])
من أراد أن يتوجه إليه منهم ، فإنه يخلو به . فعبر به عنه . وأيضاً : لما
كان قادراً ، أراد[٣] أن يسمع كل واحد ، أنه لا يتكلم مع غيره (والله
أعلم)[٤]

---

(٢) ان : خ
(٣) وايضا كما كان قادرا على .. الخ : ط وفى خ : لما
(٤) سقط خ

الفصل الحادى عشر

فى

الظواهر التى توهم كونه قابلا للتجزىء والتبعيض ــ تعالى الله عنه علوا كبيرا

أما الذى ورد منه فى القرآن . فقوله تعالى فى حق آدم عليه السلام : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحى[1] » وقال فى مريم عليها السلام : « ونفخنا فيها من روحنا[2] » وقوله تعالى فى حق عيسى عليه السلام : « وروح منه[3] »

وأما الخبر . فاروى أبو هريرة – رضى الله عنه ــ أنه ﷺ قال : « لما خلق (الله[4]) آدم ، ونفخ فيه من روحه ، عطس آدم ، وشكر الله . فقال له ربه : يرحمك ربك » ثم قال : « هذا تحيتك ، وتحية ذريتك » والتأويل : أن نقول : أما إضافة الروح إلى نفسه ، فهو إضافة التشريف . وأما النفخ (فإنه عبر[5]) بالسبب عن المسبب . وهذا مما يجب المصير إليه ، لامتناع أن يكون تعالى قابلا للتجزىء والتبعيض .

---

(١) ص ٧٢ (٢) الأنبياء : ٩١ (٣) النساء ١٧١
(٤) والله : ط (٥) فالتعبير : ط

الفصل الثانى عشر

فى

الجواب عن استدلالهم بقوله تعالى
« ألهم أرجل يمشون بها ؟ أم لهم أيد يبطشون بها ؟
أم لهم أعين يبصرون بها ؟ أم لهم آذان يسمعون بها » ؟

قالوا(١) : فإنه تعالى عاب هذه الأصنام ، وطعن فى كونها آلهة ، بناء على عدم هذه الأعضاء لها . فلو لم تكن هذه الأعضاء حاصلة لله تعالى ، لتوجه الطعن هناك . وذاك باطل . والجواب عنه : أن يقال : المقصود من هذه الأيدى : شىء آخر ، سوى ماذكرتم . وبيانه : هو أن الكفار الذين كانوا يعبدون الأصنام كانت لهم أرجل يمشون بها ، وأيد يبطشون بها ، وأعين يبصرون بها ، وآذان يسمعون بها . ولأن المقصود من الرجل واليد والعين والأذن : هو هذه القوى المتحركة والمدركة . ولأن هذه الأعضاء كانت حاصلة لكم(٢) ، وغير حاصلة لها . كنتم أشرف وأعلى منها . يليق بالعقل أقدامكم على عبادتها ؟ (وبالله التوفيق)(٣)

---

(١) الآية رقم ١٩٥ من سورة الأعراف

(٢) وكانت هذه الأعضاء حاصلة : ص

(٣) سقط خ

الفصل الثالث عشر
في
الوجـــه :

احتجوا على إثباته لله تعالى بالآيات والأخبار(1) :

أما الآيات فكثيرة :

أحدها : قوله تعالى : « كل من عليها فان . ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام »(2) قالوا : وامتنع أن يكون وجه الرب ، هو الرب ، ويدل عليه وجهان : الأول : إنه تعالى أضاف الوجه إلى نفسه . وإضافة الشيء إلى نفسه : ممتنعة. والثاني:(إنه)(3) لو كان ذو الجلال صفة للرب ، لوجب أن يقال ذي الجلال ، لأن صفة المجرور مجرورة « وثانيتها » قوله تعالى: « كل شيء هالك إلا وجهه »(4) . وثالثها: قوله تعالى : « واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي ، يريدون وجهه »(5) ورابعها : قوله تعالى : « ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي ، يريدون وجهه »(6) وخامستها : قوله تعالى : « ولله المشرق والمغرب. فأينما تولوا ، فثم وجه(7) الله » وسادستها : قوله تعالى (في سورة الروم)(8) « يريدون وجه الله »(9) وسابعتها : قوله تعالى: «وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله(10)» وثامنتها : قوله تعالى : « إنما نطعمكم لوجه(11) الله » . وتاسعتها : قوله تعالى :

---

(1) بالآيات والأخبار : خ بالأخبـــار والآيات : ط

(2) الرحمن ٢٦ــ ٢٧ (3) انه : خ

(4) القصص ٨٨ (5) الكهف ٢٨

(6) الأنعام ٥٢ (7) البقرة ١١٥

(8) في سورة الروم : سقط خ (9) الروم ٣٨

(10) الروم (11) الانسان ٩

إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى »(١٢)

وأما الأخبار فكثيرة

الأول : ماروى ابن(١٣) خزيمة عن جابر ، قال لما نزل قوله تعالى : « قل : هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم»(١٤) قال النبي ﷺ : « أعوذ بوجهك » ثم قال : « أو من تحت أرجلكم » (قال عليه السلام : « أعوذ (١٥) بوجهك) » ثم قال « أو يلبسكم شيعا ، ويذيق بعضكم بأس بعض » قال عليه السلام : هاتان أهون وأيسر » . الثاني : روى عمار ابن ياسر ، عن النبي ﷺ أنه قال : « اللهم بعلمك الغيب ، وقدرتك على الخلق أحيني ما كانت الحياة خيراً لى ، وتوفنى إذا كانت الوفاة خيراً لى . اللهم أسألك خشيتك فى الغيب والشهادة ، وكلمة الحق والعدل فى الغضب والرضى ، وأسألك الرضا (١٦) فى الفقر والغناء ، وأسألك نعيما لا يتبدل ، وأسألك قرة عين لا تنقطع ، وأسألك الرضاء بعد القضاء ، وأسألك برد العيش بعد الموت ، وأسألك لذة النظار إلى وجهك ، وأسألك الشوق إلى لقائك فى غير ضراء مضرة ولافتنة مضلة . اللهم زينا بزينة الإيمان ، واجعلنا هداة مهتدين » الثالث : قال عليه السلام : من صام يوماً فى سبيل الله ، ابتغاء وجه الله . باعد الله وجهه عن النار سبعين خريفاً » الرابع : عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال : « من استعاذكم بالله فأعيذوه ، ومن سألكم بوجه الله فعظموه » الخامس : عن أبي هريرة — رضي الله عنه — عن النبي ﷺ أنه قال : « مثل المجاهد فى سبيل الله ، ابتغاء وجه الله ، مثل القائم المصلى حتى يرجع من جهاده » السادس : قال عبد الله : قسم رسول الله ﷺ فقال رجل : إن هذه القسمة ما أريد بها وجه الله . فأتيت

---

(١٢) الليل ٢٠.
(١٣) ابن : زيادة
(١٤) الأنعام ٦٥
(١٥) قال عليه الصلاة والسلام : أعوذ بوجهك : سقط ط
(١٦) الرضا : خ ، القضاء : ط

النبي ﷺ فذكرت ذلك له، فاحمر وجهه حتى وددت أني لم أخبره. فقال: «رحم الله موسى(١٧) قد أوذي بأكثر من هذا فصبر». السابع: عن حذيفة عن النبي ﷺ أنه قال: «إن المسلم إذا دخل في صلاته، أقبل الله إليه بوجهه، ولا ينصرف عنه حتى ينصرف عنه، أو يحدث حدثاً». الثامن. عن الحارث الأشعري أن النبي ﷺ قال: «إن الله تعالى (أوحى)(١٨) إلى يحيى بن زكريا. أن يقول لبني إسرائيل: إذا قمتم إلى الصلاة فلا تلتفتوا، فإن الله يقبل بوجهه إلى عبده». التاسع: الحديث المشهور وهو أنه عليه السلام قال في قوله تعالى: «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة»(١٩) قال: «هي النظر إلى وجه الله». وقال أيضاً: «جنتان من فضة. أبنيتهما (وما فيهما)(٢٠) وجنتان من ذهب (أبنيتهما)(٢١) وما فيهما. وما بين القدم(٢٢) وبين أن ينظروا إلى وجه ربهم في جنة عدن، إلا رداء الكبرياء على وجهه». العاشر: عن عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه)(٢٣) عن النبي ﷺ عليه وسلم (أنه قال): «المرأة عورة. فإذا خرجت يستشرفها الشيطان. وأقرب ما تكون من وجه ربها. إذا كانت في قعر بيتها».

واعلم: أنه لا يمكن أن يكون الوجه المذكور في هذه الآيات، وهذه الأخبار: هو الوجه. بمعنى العضو والجارحة ويدل عليه وجوه: الأول. قوله تعالى: «كل شيء هالك إلا وجهه»(٢٤) وذلك لأنه لو كان الوجه هو العضو المخصوص، لزم أن يفنى جميع الجسد والبدن، وأن تفنى العين التي على الوجه، وأن لا يبقى إلا مجرد الوجه. وقد ألتزم بعض حمقى

---

(١٧) رحمنا الله وموسى: ط (١٨) أوحى: من ط
(١٩) يونس ٢٦ (٢٠) وما فيهما: ط
(٢١) ابنيتهما: ط (٢٢) القدم: ط
(٢٣) رضي الله عنه: خ (٢٤) القصص ٨٨

المشبهة : ذلك . وهو جهل عظيم .

الثانى : إن قوله تعالى: «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» (٢٥) ظاهرة : يقتضى وصف الوجه بالجلال والإكرام . ومعلوم : أن الموصوف بالجلال والإكرام : هو الله تعالى . وذلك يقتضى أن يكون الوجه ، كناية عن الذات .

الثالث : قوله تعالى : «فأينما تولوا ، فثم وجه الله (٢٦)» وليس المراد من الوجه ههنا : هو العضو المخصوص ، فإنا ندرك بالحس : أن العضو المسمى بالوجه ، غير موجود فى (جميع (٢٧)) جوانب العالم . وأيضا : فلو حصل ذلك العضو فى جميع الجوانب ، لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة ، فى أمكنة كثيرة ، وذلك لايقوله عاقل .

الرابع : إن قوله تعالى : «يريدون وجهه» (٢٨) وقوله : «إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى (٢٩)» لا يمكن حمل شىء منهما على الظاهر . لأن وجهه تعالى - على مذهبهم - قديم أزلى ، والقديم الأزلى لا يراد . لأن الشىء الذى يراد : معناه أنه يراد حصوله ودخوله فى الوجود . وذلك فى القديم الأزلى : محـــال : وأيضا : فهؤلاء كانوا يعبدون الله تعالى ، وما كانوا يريدون وجه الله . كيف كان ؟ لأنه لو كان غضبانا عليهم فهم لايريدونه . وإنما يريدون منه كونه راضيا عنهم ، وذلك يدل على أنه ليس المراد من الوجه فى هذه الآيات : نفس الجارحة المخصوصة ، بل المراد منه شىء آخر وهو كونه تعالى راضيا عنهم

---

(٢٥) الرحمن ٢٧

(٢٦) البقرة ١١٥

(٢٧) جميع : من ط

(٢٨) الكهف ٢٨

(٢٩) الليل ٢٠

الخامس : الخبر الذى رويناه . وهو قوله عليه السلام : « أقرب ما تكون المرأة من وجه ربها ، إذا كانت فى قعر بيتها» ومعلوم : أنه لو كان المراد من الوجه : العضو المخصوص ، لم يختلف الحال فى القرب والبعد . بسبب أن تكون فى بيتها أو لم تكن . أما إذا حملنا الوجه على الرضاء ، استقام ذلك . فثبت بهذه الدلائل : أنه لا يمكن أن يكون لوجه المذكور فى هذه الآيات والأخبار بمعنى العضو والجارحة .

إذا عرفت هذا ، فنقول: لفظ الوجه قد يجعل كناية عن الذات تارة، وعن الرضى أخرى .

أما الأول فنقول : السبب فى وجـــوب جعل الوجه كناية عن الذات(٣٠) وجوه :

الأول : إن المرئى من الإنسان فى أكثر الأوقات ليس إلا وجهه ، وبوجهه يتميز ذلك الإنسان ، عن غيره . فالوجه كأنه هو العضو الذى به يتحقق وجود ذلك الإنسان ، وبه يعرف كونه موجودا . ولما كان الأمر كذلك ، لاجرم حسن جعل الوجه اسما لكل الذات . ومما يقوى ذلك : أن القوم إذا كان معهم إنسان يرتب أحوالهم . ويقوم بإصلاح أمورهم ، سمى وجه القوم ، ووجيههم . والسبب فيه : ما ذكرنا .

الثانى : إن المقصود من الإنسان ظهور آثار عقله وحسه وفهمه وفكره . ومعلوم : أن معدن هذه الأحوال هو الرأس ، ومظهر آثار هذه القوى هو الوجه . ولما كان معظم المقصود من خلق الإنسان إنما يظهر فى الوجه ، لاجرم حسن إطلاق اسم الوجه على كل الذات .

الثالث : إن الوجـــه مخصوص بمزيد الحسن واللطافة ، والتركيب

---

(٣٠) الرضى : ص

العجيب . والتأليف الغريب . وكل ما فى القلب من الأحوال ، فإنه يظهر على الوجه ، فلما امتاز الوجه عن سائر الأعضاء بهذه الخواص ، لا جرم حسن إطلاق لفظ الوجه على كل الذات .

وأما بيان السبب فى جواز جعل لفظ الوجه كناية عن الرضى : فهو أن الإنسان إذا مال قلبه إلى الشيء ، أقبل بوجهه عليه . وإذا كره شيئاً أعرض بوجهه (عنه)(٣١) فلما كان إقبال الإنسان بوجهه عليه ، لوازم كونه مائلا إليه ، لا جرم حسن جعل لفظ الوجه كناية عن الرضى . إذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : أما قوله تعالى : «كل شيء هالك ، إلا وجهه»(٣٢) وقوله: «ويبقى وجه ربك»(٣٣) فالمراد منه : الذات . والمقصود من ذكره : التأكيد والمبالغة ، فإنه يقال : وجه هذا الأمر : كذا وكذا ، ووجه هذا الدليل : هو كذا وكذا ، والمراد منه : هو نفس ذلك الشيء ، ونفس ذلك الدليل . فكذا هذا .

وأما قوله تعالى : «فثم وجه الله»(٣٤) - «إنما نطعمكم لوجه الله»(٣٥)— «إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى» فالمراد من الكل : رضى الله تعالى . وهكذا القول فى تلك الأحاديث (وبالله التوفيق)(٣٦)

---

(٣١) عنه : ط

(٣٢) القصص ٨٨

(٣٣) الرحمن ٢٧

(٣٤) البقرة ١١٥

(٣٥) الانسان ٩

(٣٦) الليل ٢٠

الفصل الرابع عشر

فى

الأعين

احتجوا على ثبوتها بالقرآن ، والأخبار .

أما القرآن : فقوله تعالى لنوح عليه السلام : « واصنع الفلك بأعيننا »(١).

ولموسى عليه السلام : « ولتصنع على عينى »(٢) ولمحمد ﷺ : « واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا »(٣)

وأما الأخبار : فروى صاحب شرح السنة — رحمه الله — فى باب « ذكر الدجال » عن ابن عمر — رضى الله عنهما — قال : قام رسول الله ﷺ فى الناس فأثنى على الله بما هو أهله ، ثم ذكر الدجال ، فقال : « إنى لأنذركموه . وما من نبى إلا أنذر قومه . لقد أنذر نوح قومه ، ولكنى سأقول لكم فيه قولا لم يقله نبى لقومه : إنه أعور ، وإن الله ليس بأعور »(٤) ثم قال صاحب الكتاب : هذا حديث صحيح ، أخرجه البخارى فى كتابه » وروى أيضا عن ابن عباس (رضى الله عنه)(٥) أنه ذكر الدجال عند النبى ﷺ فقال : « إن الله لا يخفى عليكم ، إنه ليس بأعور » — وأشار بيده إلى عينيه — « وإن المسيح الدجال أعور عينه(٦) اليمنى . كأن عينه عنبة طافية » ثم قال : « هذا حديث اتفق الشيخان على صحته » وبما يدل

---

(١) هود ٣٧

(٢) طه ٣٩ (٣) الطور ٤٨

(٤) حديث ان الله ليس بأعور أورده محمد بن اسحق بن خزيمة فى كتاب التوحيد ص ٤٣ — ٤٤ (٥) رضى الله عنه : سقط خ

(٦) عين : ط

أيضا على إثبات العين لله تعالى : ماروى فى الدعوات : « احفظنا بعينك التى لا تنام »، وأيضا يقال فى العرف : عين الله عليك .

واعلم : أن (النصوص من القرآن)(٧) لا يمكن إجراؤها على ظاهرها لوجوه :

الأول : إن ظاهر قوله تعالى : « ولتصنع على عينى »(٨) يقتضى أن يكون موسى — عليه السلام — مستقرا على تلك العين ، ملتصقا بها ، مستعليا عليها . وذلك لا يقوله عاقل .

الثانى : إن قوله تعالى : «واصنع الفلك بأعيننا»(٩) يقتضى أن يكون آلة تلك الصنعة هى تلك الأعين .

الثالث : (إن)(١٠) إثبات الأعين فى الوجه الواحد ، قبيح .

فثبت : أنه لابد من المصير إلى التأويل ، وذلك هو أن تحمل هذه الألفاظ على شدة العناية والحراسة . والوجه فى حسن هذا المجاز : أن من عظمت عنايته بشىء ، وميله إليه ، ورغبته فيه ، كان كثير النظر إليه . فجعل لفظ العين — التى هى آلة لذلك النظر — كناية عن شدة العناية .

وأما هذا الخبر الذى رويته . فمشكل ، لأن ظاهره يقتضى أن النبى ﷺ أظهر الفرق بين الإله تعالى ، وبين الدجال . بكون الدجال أعور ، وكون الله تعالى ليس بأعور . وذلك بعيد . وخبر الواحد إذا بلغ هذه الدرجة فى ضعف المعنى ، وجب أن يعتقد أن الكلام كان مسبوقا بمقدمة ، لو ذكرت ، لزال هذا الإشكال . أليس راوى هذا الحديث هو ابن عمر ؟

---

(٧) نصوص القرآن : ط

(٨) طه ٣٩ — (٩) الطور ٤٨

(١٠) ان : سقط خ

ومن المشهور أن ابن عمر (رضى الله عنهما)(١١) لما روى قوله ﷺ «إن الميت ليعذب ببكاء أهله» طعنت عائشة - رضى الله عنها — فيه . وذكرت :أن هذا الكلام من الرسول كان مسبوقا بكلام آخر — واحتجت على ذلك بقوله تعالى : «ولا تزر وازرة وزر أخرى»(١٢) — لو حكى لزال هذا الإشكال ، فكذا ههنا . إنه من البعد صدور مثل هذا الكلام عن الرسول (صلى الله عليه وسلم)(١٣) الذى اصطفاه الله تعالى لرسالته ، وأمره ببيان شريعته (وبالله التوفيق)(١٤)

---

(١١) من خ ثم ان المشهور : ص

(١٢) فاطر ١٨. (١٣) من خ

(١٤) وبالله التوفيق : من ط

الفصل الخامس عشر

في

النفس

هذا اللفظ غير وارد في القرآن . لكنه روي عن النبي ﷺ أنه قال : « لا تسبوا الريح ، فإنها من نفس الرحمن » وقال أيضا : « إني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن » والتأويل : إنه مأخوذ من قوله : نفست عن فلان , أي فرجت عنه . ونفس[1] الله عن فلان ، ي فرج عنه ، والريح إذا كانت طيبة ، فقد زالت هذه المكاره ، فلما وجدها من قبل اليمن فقد حصل المقصود . فالمقرون بالمكروه ، مكروه (والمقرون بالمحبوب)[2] محبوب . فلما وجد النبي ﷺ النصرة من قبل اليمن ، فقد وجد التنفس من المكروهات من ذلك الجانب ، فلا جرم صدق قوله : « إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن » ولهذا قال النبي ﷺ : « الإيمان يمان والحكمة يمانية » وهذا هو المراد من قوله : إن الريح من نفس الرحمن . أي هي مما جعل الله فيها (من)[3] التفريج والتنفيس (وبالله التوفيق)[4]

---

(١) وانفس : ط (٢) وبالمحبوب : ط
(٣) من : من خ (٤) سقط خ

الفصل السادس عشر

فى

اليـــد

اعلم : أن هذه اللفظة وردت فى القرآن ، والأخبار .

أما القرآن . فقد وردت هذه الصيغه بصيغة الوحدان تارة ، وبصيغة التثنية أخرى . كقوله تعالى : « مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدى(١) » وقوله : « بل يداه مبسوطتان»(٢)

وأما الأخبار . فكثيرة : الأول : ما روى أن النبى ﷺ قال : « التقى آدم وموسى . فقال موسى : أنت الذى خلقك الله بيده ، وأسجد لك ملائكته ، ونفخ فيك من روحه ، وأمرك بأمر فعصيته . فأخرجك من الجنة . فقال آدم : ياموسى اصطفاك الله بكلامه ، وخط لك التوراة بيده . أفتلومنى على أمر قد قدره الله على ، قبل أن يخلقنى بأربعين سنة ؟ قال : فحج آدم موسى » وهذا الخبر اشتمل على أن موسى (عليه السلام(٣)) أثبت(٤) لله تعالى اليد ، وكذلك آدم قال بذلك . الثانى : روى أبو هريرة — رضى الله عنه — أن النبى ﷺ قال : « لما خلق الله تعالى الخلق كتب بيده على نفسه : إن رحمتى سبقت غضبى » الثالث : روى عبد الله بن عمر عن النبى ﷺ أنه قال : « إن الله(٥) يفتح أبواب السماء فى ثلث الليل الباقى فيبسط

---

(١) ص ٧٥ (٢) المائدة ٦٤

(٣) عليه السلام : سقط خ (٤) أثبت اليد : ط

(٥) انه يفتح : ط

يده ، فيقول : ألا عبد يسألنى فأعطيه . ولا يزال(٦) كذلك حتى يطلع الفجر ، الرابع : روى أبو هريرة عن النبى ﷺ أنه قال : « إن أحدكم ليتصدق بالتمرة ، إذا كانت من الطيب — ولا يقبل الله إلا طيبا — فيجعلها الله فى يده اليمنى . ثم يربيها كما يربى أحدكم فلوه وفصيله ، حتى تصير مثل أحد ، الخامس : الحديث المشهور . وهو قوله ﷺ : « إن الصدقة تقع فى يد الرحمن ، قبل أن تقع فى يد الفقير ، السادس : ما تواتر النقل عن النبى ﷺ أنه كان يقول : « والذى نفسى بيده ، السابع : قوله عليه السلام : « إن الله خمر طينة آدم بيده أربعين صباحا ، والأحاديث فى هذا الباب : كثيرة .

واعلم : أن لفظ اليد حقيقة فى هذه الجارحة المخصوصة ، الا أنه يستعمل على سبيل المجاز ، فى أمور غيرها : فالأول : إنه يستعمل لفظ اليد فى القدرة يقال : يد السلطان فوق يد الرعية . أى : قدرته غالبة على قدرتهم . والسبب فى حسن هذا المجاز : أن كمال حال هذا العضو ، إنما يظهر بالصفة المسماة بالقدرة . ولما كان المقصود من اليد حصول القدرة ، أطلق اسم القدرة على اليد . وقد يقال : هذه البلدة فى يد الأمير ، وإن كان الأمير مقطوع اليد . ويقال : فلان فى يده الأمر والنهى ، والحل والعقد . والمراد : ما ذكرناه : والثانى : إن اليد قد يراد بها النعمة . وإنما حسن هذا المجاز ، لأن آلة إعطاء النعمة اليد . فإطلاق اسم اليد على النعمة ، إطلاق لاسم السبب على المسبب . الثالث : إنه قد يذكر لفظ اليد صلة للكلام على سبيل التأكيد ، كقولهم : يداك أوكتا . ويقرب منه : قوله تعالى : « فقدموا بين يدى نجواكم صدقة(٧) » وقوله : « بين يدى رحمته(٨) » فإن النجوى الرحمة . ولا يكون لها هذان العضوان المسميان باليدين .

---

(٦) ولا : ط ، فما : خ (٧) المجادلة ١٢ (٨) الفرقان ٤٨

إذا عرفت هـذه المقدمة . فنقول : أما قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم »(٩)، فالمعنى : إن قدرة الله تعالى غالبة على قدرة الخلق . وأما قوله تعالى حكاية عن اليهود — أنهم قالوا : « يد الله مغلولة »(١٠) — فاليد ههنا بمعنى النعمة . والدليل عليه : أن اليهود إما أن يقال : إنهم مقرون بإثبات الخالق ، أو يقال : بأنهم منكرون له . فإن أقروا به ، امتنع أن نقـول : إن خالق العالم جعل مغلولا مقيداً(١١) . فإن ذلك لا يقوله عاقل . وإن أنكروه لم يكن للقول بكونه مغلولا فائدة . فثبت : أن المراد : أنهم كانوا يعتقدون أن نعم الله تعالى محبوسة عن الخلق ، ممنوعة عنهم، فصارت هذه الآية من أقوى الدلائل على أن لفظة اليد قد يراد بها النعمة . وأما قوله تعالى : « بل يداه مبسوطتان »(١٢) فالمراد منه أيضاً : النعمة . ويدل عليه وجهان :

الأول : إن هذا ورد في معرض الجواب عن قول اليهود : « يد الله مغلولة » ولما بينا بالدليـــل : أن قولهم « يد الله مغلولة » ليس معناه الغل والحبس ، بل معناه : احتباس نعم الله تعالى عنهم ، وجب أن يكون قوله : « بل يداه مبسوطتان » عبارة عن كثرة نعم الله تعالى وشمولها للخلق ، حتى يكون الجواب مطابقاً للسؤال .

والثاني : إن قوله : « بل يداه مبسـوطتان » لو حملناه على ظاهره ، لزم كون يديه مبسوطين ، مثل يد صاحب التشنيج(١٣) ـ تعالى الله عنه ـ فثبت : أن المراد منه : إفاضة النعم .

---

(٩) الفتح ١٠ (١٠) المـائدة ٦٤
(١١) مقهورا : ط ، مقيدا : خ (١٢) المـائدة ٦٤
(١٣) التسنج : ط ، التشنيج : خ

وأما قوله تعالى : «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى»(١٤) فنقول : للعلماء فيه قولان :

القول الأول : إن اليدين صفتان قائمتان بذات الله تعالى . يحصل بهما التخلق على وجه التكريم والاصطفاء ، كما فى حق آدم عليه السلام .

واحتج القائلون بهذا الوجه بوجوه : الأول : إن قوله تعالى : «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى» مشعر بأنه تعالى إنما جعل آدم مسجوداً للملائكة ، لأنه تعالى خلقه بيديه . فلو كانت اليد عبارة عن القدرة ، لكانت علة هذه المسجودية ، حاصلة فى كل المخلوقات ، فوجب هذا الحكم فى الكل . وحيث لم يحصل ، علمنا أن اليد صفة سوى القدرة . والثانى : إن قدرة الله تعالى واحدة ، واليد موصوفة بالتثنية . والثالث : إن قوله (تعالى)(١٥) : «لما خلقت بيدى» يدل على كونه مخصوصاً بأنه مخلوق . والتخصيص بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداه . فوجب فى كل من سوى آدم عليه السلام ، أن لا يكونوا مخلوقين باليدين ، ولا يشك فى أنهم مخلوقون بالقدرة . وذلك يقتضى أن تكون اليد شيئاً سوى القدرة .

والقول الثانى : إن اليد ههنا هى القدرة . ويدل عليه وجوه : الأول : إن القدرة عبارة عن الصفة التى يكون الموصوف بها متمكناً من الإيجاد والتكوين ، ونقل الشىء من العدم إلى الوجود . ولما كان المسمى باليد كذلك ، كان ذلك المعنى نفس القدرة . والثانى : إن قدرة الله تعالى صفة قديمة ، واجبة الوجود ، فيجب تعلقها بكل ما يصح أن يكون مقدوراً . وإلا لزم افتقارها فى ذلك الاختصاص إلى المخصص . لكن المخصص(١٦)

---

(١٤) ص ٦٥ ، (١٥) تعالى : سقط خ
(١٦) المصحح : ط ، المخصص : خ

للمقدورية هو الإمكان وهذا يقتضي أن يكون كل ممكن مقدوراً لله تعالى. ولا شك أن وجود آدم ـ عليه السلام ـ من الممكنات، فيكون وجود آدم من جملة متعلقات قدرة الله ـ تعالى ـ فلو فرضنا صفة(١٧) أخرى مستقلة بإيجاد هذا الممكن، لزم أن يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان. وذلك محال. الثالث: إن إثبات صفة سوى القدرة مؤثرة في وجود آدم، مما لا دليل على ثبوتها. فلم يجز إثباتها. لانعقاد الإجماع على أن إثبات صفة من صفات الله تعالى، من غير دليل، لا يجوز.

* * *

والجواب عن القول(١٨) الأول: أما ما تمسكوا به أولا: فهو أنه لو كان تخليق آدم باليدين يوجب مزيد الاصطفاء، لكان تخليق البهائم والأنعام بالأيدي، يوجب رجحانها على آدم، في هذه الاصطفاء لقوله تعالى في صفة تخليقها: «مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون»(١٩) ثم نقول: لم لا يجوز أن يكون معنى قوله تعالى: «خلقت بيدي»: هو بيان الكثرة عناية الله تعالى في إيجاده وتكوينه. فإن الإنسان إذا أراد المبالغة في إصلاح بعض المهمات، وفي تكميله، فقد يقول: هذا الشيء أعمله بيدي. ومن المعلوم أن التخليق بغير هذا النوع من العناية، ما كان حاصلا في حق غير آدم عليه السلام.

والجواب عما تمسكوا به ثانياً: إن التثنية لا تدل على حصول العدد، بدليل: قوله تعالى: «فقدموا بين يدي نجواكم صدقة»(٢٠). وقوله: «يدي رحمته»(٢١).

والجواب عما تمسكوا به ثالثاً: إن التخصيص بالذكر هنا، لم يدل

---

(١٧) جهة: ط، صفة: خ.
(١٨) الوجه: ص
(١٩) يس ٧١
(٢٠) المجادلة ١٢
(٢١) الفرقان ٤٨

على نفى حكمه عما عداه للناس (لكنا)[٢٢] بينا : أن التخليق باليدين : عبارة عن التخليق المخصوص بمزيد الكرامات والتشريفات[٢٣]. وهذا المجموع ما كان حاصلا فى (حق)[٢٤] غير آدم ـ عليه السلام ـ

وأما الأحاديث . فنقول : أما قوله ﷺ : « خلق آدم بيده ، وكتب التوراة بيده » فذلك حق يدل على أن المراد : التخصيص بمزيد الكرامات[٢٥] وكذا قوله : « كتب بيده على نفسه أن رحمتى سبقت غضبى » وأما قوله ﷺ : « إن الله يفتح أبواب السماء فى ثلث الليل الباقى فيبسط يده » فالمراد : إفاضة النعمة ، وإيصال الرحمة والمغفرة إلى المحتاجين . وأما قوله ﷺ : « الصدقة تقع فى يد الرحمن » فالمراد منه : شدة العناية بقبول تلك الصدقات ، وتكثير الثواب عليها . وكذا المراد بقوله (عليه السلام)[٢٦]: « خمر طينة آدم بيده » وأما قوله عليه السلام : « والذى نفسى بيده » فالمراد باليد هنا . القدرة .

والذى يدل على أن هذه الالفاظ يجب تأويلها : أن قوله ﷺ « الصدقة تقع فى يد[٢٧] الرحمن » ليس المراد منه اليد بمعنى العضو والجارحة . ويدل عليه وجوه :

الأول : إنا نشاهد أن تلك الصدقة ما وقعت إلا فى يد الفقير . فالقول بأنها وقعت فى يد أخرى ، هى عضو مركب من الأجزاء والأبعاض ، مع أنا لانراها ولانحس بها ، تشكيك فى الضروريات .

الثانى : هذا يقتضى أن تكون يد الله ظرفاً لصدقات العباد . وذلك على خلاف ظاهر قوله تعالى : « بل يداه مبسوطتان »

---

(٢٢) لكنا : من خ
(٢٣) والتشريفة : ط
(٢٤) حق : خ
(٢٥) الكرامة : خ
(٢٦) عليه السلام : خ
(٢٧) يدى : ط

الثالث : إن ذلك يقتضى أن تكون يد المعطى فوق يد المعبود ، حتى يمكنه أن يوقع الصدقه فى يد الرحمن . وذلك مناقض لظاهر قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم »

الرابع : إن ذلك يقتضى أن يكون هو على العرش ، ويده على الأرض . وذلك لايقوله عاقل . فثبت : أنه لابد فى هذه الظواهر من التأويلات (وبالله التوفيق)[٢٨]

---

(٢٨) سقط خ

الفصل السابع عشر
في
اثبات القبضة

هذه اللفظة قد وردت (1) في الأخبار، والقرآن.

أما القرآن. فقوله تعالى: «والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة»(2)

وأما الأخبار. فكثيرة: الخبر الأول: (ما)(3) روى (بن)(4) خزيمة في كتابه الذي سماه: «التوحيد»، عن أبي موسى الأشعري (رضي الله عنه)(5) عن النبي ﷺ (أنه)(6) قال: «إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر الأرض، فجاء منهم الأحمر والأسود، والسهل والجبل، والخبيث والطيب» الخبر الثاني: (ما)(7) روى (بن)(8) خزيمة في كتابه عن أنس بن مالك (رضي الله عنه)(9) عن النبي ﷺ: أن الله قبض(10) قبضة، وقال: «إلى الجنة برحمتي» وقبض قبضة، وقال: «إلى النار ولا أبالي» والخبر الثالث: عن أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ في القبضتين: «هذه في الجنة ولا أبالي، وهذه في النار ولا أبالي» واعلم: أن ظاهر الآية يقتضي أن تكون الأرض قبضته. وذلك محال. لأن الأرض محتوية على النجاسات. فكيف يقول القائل: إنها قبضة إله العالم؟ ولأن (القرآن مملوء من أن الأرض مخلوقة)(11) وقبضة الخالق لا تكون مخلوقة. ولأن الأرض تقبل الاجتماع والافتراق

---

(1) أفردت: ط
(2) الزمر ٦٧
(3) ما: سقط خ
(4) بن: من خ
(5) رضي الله عنه: من خ
(6) أنه: خ
(7) ما: سقط خ
(8) ابن: من خ
(9) رضي الله عنه: من خ
(10) قد قبض: ط
(11) ولأن التراب مخلوق من الأرض: ط

والعمارة والتخريب(١٢)، وقبضة الخالق لا تكون كذلك . فإذاً لابد من التأويل . وهو أن يقال : إن الأرض فى قبضته . إلا أن هذا الكلام . كما يذكر . ويراد به احتواء الأنامل على الشىء ، فقد يذكر ويراد به كون الشىء فى قدرته وتصرفه وملكه . يقال : هذه البلدة فى قبضة السلطان . والمراد : ماذكرناه . وأما القبضة المذكورة فى الخبر فالمراد : أنه تعالى ميز(١٣) من تراب الأرض مقدار القبضة . وهذا مجاز مشهور . يقال للشىء القليل : إنه قبضة وحفنة . والمراد : أن مقداره مثل ذلك (وبالله التوفيق)(١٤)

---

(١٢) والتفريق : ط ، والتخريب : خ

(١٣) ميز : ط ، بين : خ

(١٤) وبالله التوفيق : ط

الفصل الثامن عشر
فى
ما تمسكوا به فى اثبات اليدين لله عز وجل

احتجوا بالقرآن، والأخبار.

أما القرآن: فقوله تعالى: «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى (١)؟»، وقوله تعالى: «بل يداه مبسوطتان (٢)».

وأما الخبر: فما روى ابن خزيمة عن أبى هريرة (رضى الله عنه (٣)) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لما خلق الله آدم ونفخ فيه الروح: عطس. فقال: الحمد لله، فحمد الله، بإذن الله. فقال له ربه (٤) يرحمك ربك يا آدم. ثم قال له: يا آدم اذهب إلى الملائكة فقل: السلام عليكم (فلما ذهب وقال(٥)) قالوا: عليكم السلام ورحمة الله (ثم رجع إلى ربه. فقال: هذه تحيتك وتحية بنيك وبنيهم. فقال الله تعالى (٦)) - ويداه مقبوضتان - إختر أيهما شئت. فقال: اخترت يمين ربى - وكلتا يديه يمين مباركة - ثم بسطها فإذا فيها آدم وذريته. فقال. أى رب ما هؤلاء؟ فقال: هؤلاء ذريتك، فإذا كل إنسان مكتوب عمره بين عينيه (٧)».

واعلم: أن هذا الحديث طويل. ومقصودنا هنا: هذا القدر. وقد

---

(١) ص ٧٥ (٢) المائدة ٦٤

(٣) رضى الله عنه: من خ (٤) ربه: خ

(٥) فلما ذهب وقال: سقط خ

(٦) ما بين القوسين: من خ

(٧) بين عقبه: ط بين عينيه: خ وهذا يدل على أن الانسان مجبر والقرآن يصرح بأنه مختار.

عرفت : أنه لايمكن حمل لفظ اليد فى حق الله تعالى على الجارحة . وتدل ههنا وجوه أخرى :

فالأول : إن ظاهر الحديث يدل على أن كلتا يديه يمين . واليدين بمعنى الجارحة ، إذا كانت كلتاهما يمينا ، كان ذلك فى غاية القبح ، وتشويه الخلقة ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ـ

والثانى : إن إحدى اليدين إذا كانت غير وافية بالعمل ، كانت ناقصة (وجل إلهنا عنه ، و إن كانت وافية بالعمل كانت ناقصة)(٨) وذلك يوجب نقصانا فى الصورة .

والثالث : إن ظاهر الخبر الذى رويناه ، يدل على أنه كان يلعب مع آدم (عليه السلام)(٩) كما يلعب الصبيان بعضهم مع بعض ، حين(١٠) يقبضون أيديهم على الزوج والفرد . والصبيان إذا فعلوا ذلك ضربهم المعلم وأدبهم . فكيف ينسب ذلك إلى رب العالمين ، وأحكم الحاكمين ؟ فثبت : أنه يجب حمل ذلك على المبالغة(١١) فى الحفظ والحراسة ، وشدة العناية (وبالله التوفيق)

---

(٨) مابين القوسين : من خ (٩) عليه السلام : ط
(١٠) حتى : ط ، حين : خ (١١) الباكورة : ط ، المبالغة : خ

الفصل التاسع عشر
فى
اثبات اليمين لله تعالى

احتجو (عليه (١)) بالقرآن، والأخبار.

أما القرآن. فقوله تعالى: «والسموات مطويات بيمينه (٢)» وقوله: «لأخذنا منه باليمين» (٣)

وأما الأخبار. فكثيرة: الأول: قوله عليه السلام: «كلتا يديه يمين» والثانى: عن أبى هريرة أنه قال: قال (رسول ﷺ)(٤): «يقبض الله الأرض يوم القيامة، ويطوى السموات بيمينه. ثم يقول: أنا الملك. فأين ملوك الأرض؟»

الثالث: روى صاحب شرح السنة (رحمه الله)(٥) فى باب «الإيمان بالقدر» عن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - قال: سمعت (النبى (٦)) ﷺ يقول: «إن الله خلق آدم، ثم مسح ظهره بيمينه، ثم استخرج منه ذرية(٧) فقال: خلقت هؤلاء للجنة، وبعمل أهل الجنة يعملون. ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية، فقال: خلقت هؤلاء للنار، وبعمل أهل النار يعملون»

---

(١) عليه: من خ
(٢) الزمر ٦٧
(٣) الحاقة ٤٥
(٤) عليه السلام: خ
(٥) رحمه الله: من خ
(٦) رسول الله: خ
(٧) ذريته: ط

الرابع : روى ابن خزيمة فى كتابه عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال : « أن أحدكم يتصدق بالتمرة من (كسب (٨)) طيب ـ ولا يقبل الله إلا طيبا ـ فيجعلها فى يده اليمين ، ثم يربيها كما يربى أحدكم فلوه وفصيله ، حتى يصير مثل أحد »

واعلم : أن اليمين عبارة عن القوة والقدرة . والدليل عليه : أنه سمى الجانب الأيمن ، باليمين ، لأنه أقوى الجانبين ،وسمى الحلف ، باليمين،لأنه يقوى عزم الإنسان على الفعل أو الترك. قال الشاعر :

إذا ما راية رفعت لمجـــد

تلقاهـا عـــرابة باليمـــين

إذا عرفت هذا(فنقول(٩)): ظهر الوجه فى قوله تعالى : «والسموات مطويات بيمينه » أما قوله تعالى « لأخذنا منه باليمين » فالمراد منه . يمين المأخوذ(أى ثم أخذنا بيمين)(١٠)ذلك الإنسان وهو كما يقال: أخذت بيمين الصبى، وذهبت به إلى المكتب ، وإن كان المراد يمين الآخذ فالمراد منه : القوة والقدرة وإذا عرفت ذلك فى الآية ، فاعرف مثله فى الأخبار .

---

(٨) كسب : سقط خ
(٩) فنقول : خ
(١٠) أى أخذنا منه : ط والمراد : أهلكنا المكذب

الفصـــل العشرون
فى
الكف

هذا اللفظ غير وارد فى القرآن . لكنه مذكور فى الخبر . روى ابن خزيمة فى كتابه الذى سماه بـ « التوحيد » عن أبى هريرة (رضى الله عنه[1]) عن النبى صلى الله عليه وسلم[2] أنه قال : « من تصدق بصدقة من كسب طيب ـ ولا يقبل الله إلا طيبا ، ولا يصعد إلى السماء إلا الطيب ـ تقع فى كف الرحمن فيربيها كما يربى أحدكم فصيله ، حتى أن التمرة لتعود مثل الجبل العظيم » وروى هذا الحديث برواية أخرى عن أبى هريرة . وفيه : « إن الرجل ليتصدق باللقمة . فتربو فى يد الله تعالى » أو قال : « فى كف الله تعالى ، حتى يكون مثل الجبل . فتصدقوا »[3]

واعلم : أن هذا يدل على أن أبا هريرة كان مترددا فى أنه هل سمع لفظ اليد أو لفظ الكف ؟ ويمكن أن يقال : سمعهما معاً فى مجلسين مختلفين . وروى ابن خزيمة فى آخر هـــذا الباب ، عن أبى الحباب (٤) . أنه سمع أبا هريرة يذكر هذا الحديث موقوفا . فثبت بطريق الضعف : هذا الحديث . وبتقدير الصحة : فهو كناية عن زيادة الاهتمام بذلك الفعل ، وقوة العناية به ـ كما تقدم مثله فى سائر الألفاظ ـ (وبالله التوفيق)[5]

---

(١) من خ (٢) وسلم : خ وآله : ط

(٣) هذا الحديث مروى بروايات مختلفة ، ذكرها ابن خزيمة فى التوحيد واثبات صفات الرب ص ٦٠ ـــ ٦٢

(٤) ابن حبان ، ط ، أبى الحباب : خ وهو سعيد بن يسار (ص ٦٣ التوحيـــد) .

(٥) سقط خ

الفصل الحادى والعشرون

فى

الساعد

وذكر فى حديث (١) آخر طويل : « ساعد الله : أشد من ساعدك »

(قال الداعى إلى الله المصنف رضى الله عنه)(٢) : إذا صح هذا الحديث فحمول على كمال القدرة . ونظيره : قوله تعالى : « إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين (٣) »

---

(١) آخر حديث : ط (٢) قال المصنف رحمه الله تعالى : ح

(٣) الذاريات ٥٨

الفصل الثانى والعشرون
فى
الاصبع

هذه اللفظة غير مذكورة فى القرآن . لكنها مذكورة فى الأخبار :

فالخبر الأول : روى القشيرى عن مسلم بن الحجاج عن أنس بن مالك - رضى الله عنه - قال : كان النبى ﷺ(١) يكثر أن يقول : « يامقلب القلوب ثبت قلبى على دينك » قالوا : يارسول الله (آمنا بك وبما جئت به . فهل تخاف علينا ؟(٢))فقال: « القلوب بين إصبعين من أصابع الله تعالى يقلبها (كيف شاء(٣)) »

الخبر الثانى : (ما)(٤) روى صاحب شرح السنة فى باب قوله تعالى: « ونقلب أفئدتهم وأبصارهم(٥) » أن النبى ﷺ(٦) قال : « مامن قلب إلا وهو بين إصبعين من أصابع رب العالمين (إذا شاء أن يقيمه أقامه ، وإذا شاء يزيغه أزاغه)(٧) قال : وكان (النبى)(٨) ﷺ يقول : « يا مقلب القلوب ثبت قلبى على دينك » - « والميزان بين يدى الرحمن يرفع أقواماً ، ويضع آخرين إلى يوم القيامة »

---

(١) وآله وسلم : ط

(٢) أما أنبأك غفران ما اتيته ؟ فهل تخاف بعد ؟ : ط

(٣) سقط خ (٤) ما : سقط خ (٥) الأنعام ١١٠

(٦) وآلـه وسلم : ط

(٧) اذا شاء عصمه واذا شاء غير بريقه اذا غر : ط

(٨) النبا : من خ

والخبر الثالث : روى ابن خزيمة فى كتابه عن علقمة عن عبد الله بن مسعود — رضى الله عنه — قال : أتى النبى ﷺ رجل من أهل الكتاب . فقال : يا أبا القاسم ، أبلغك أن الله (تعالى)[٩] يحمل الخلائق على إصبع ، والسموات (على إصبع[١٠]) و(الأرضين على إصبع ، والشجر على إصبع[١١]) والثرى على إصبع ؟ قال : فضحك النبى ﷺ حتى بدت نواجذه . فأنزل الله تعالى : « وماقدروا الله حق قدره[١٢] » إلى آخر الآية . ثم ذكر ابن خزيمة هذا الحديث برواية أخرى عن عبد الله (بإسناد حسن[١٣]) وقال : فضحك (النبى[١٤]) ﷺ تعجبا وتصديقا له .

واعلم : أنه ليس المراد من الإصبع : العضو الجسمانى . ويدل عليه وجوه :

الأول : إنه يلزم أن يكون لله تعالى بحسب كل قلب : إصبعان، أو يلزم أن يكون لله إصبعان (فقط[١٥]) وهما حاصلان فى بطن كل إنسان ، حتى يكون (الجسم)[١٦] الواحد حاصلا فى أمكنة كثيرة . وذلك كله سخيف وباطل .

الثانى : إنه يلزم أن يكون إصبعاه فى أجوافنا. مع أنه تعالى على العرش — عند المجسمة — وذلك أيضا محال .

الثالث : إنه يقتضى أن لا يصح منه التصرف إلا بالأصابع وهو عجز

---

(٩) تعالى : خ (١٠) على اصبع : من خ
(١١) ما بين القوسين : سقط خ (١٢) الزمر ٦٧
(١٣) بن حسن : خ وانظر الحديث فى ص ٧٦ من كتاب التوحيد .
(١٤) النبى : من ط (١٥) فقط : خ يعدان : ط
(١٦) الجسم : من ط

وحاجة وذلك على الله تعالى محال . والتأويل الصحيح فيه : إن الشيء الذي يأخذه الإنسان بأصابعه يكون مقدور قدرته . ومحل تصرفه على وجه السهولة ، من غير ممانعة أصلا . ولما كانت الإصبع سبباً لهذه المكنة والقدرة ، جعل لفظ الإصبع كناية عن تلك القدرة الكاملة .

إذا عرفت هذه المقدمة . فنقول : أما الحديث الأول ففيه سر لطيف. وذلك لأن المتصرف فى البدن ، هو القلب . والقلب لا ينفك عن الفعل وعن الترك . والفعل موقوف على حصول الدواعى إلى الفعل ، والترك موقوف على (عدم)(١٧) حصول تلك الدواعى . ولا خروج عن هاتين الحالتين ، لأن الخروج عن طرفى النقيض محال . ثم إن حصول الداعى إلى الفعل من الله تعالى ، ولا حصول له من العبد . وإلا لافتقر العبد فى تحصيل ذلك الداعى إلى داع آخر ، ويلزم التسلسل وهو محال . فثبت : أن القلب واقع بين هاتين الحالتين . فإن حصل فيه مايدعوه إلى الفعل ، أقدم(١٨) على الفعل . وإن لم يحصل فيه ذلك ، بقى على الترك . فحصول هاتين الحالتين فى قلوب المؤمنين للفعل والترك ، كالإصبعين المؤثرين فى تقليب الأشياء . وتقليب القلب بسبب هاتين الداعيتين ، يشبه تقليب الشيء المأخوذ بالإصبعين من حال إلى حال . وكما أن الإنسان يتصرف فى الشيء المأخوذ بإصبعه بتلك الأصابع ، فالحق سبحانه (وتعالى)(١٩) يتصرف فى قلوب عباده بواسطة خلق تلك الدواعى . وهذه النكتة هى السر الأعظم ، والقانون الأشرف فى مسألة القضاء والقدر . وقد عبر النبى ﷺ بهذه اللفظة الوجيزة ، والنكتة اللطيفة ، عن هذا السر اللطيف .

---

(١٧) على حصول ضد تلك الدواعى : ط

(١٨) اقدم : خ ، عزم : ط

(١٩) وتعالى : من خ

ومما يدل على أن المراد ماذكرناه : ماروينا فى الخبر أنه ﷺ كان كثيراً ما يقول : « اللهم ثبت قلبى على دينك »

وأما الخبر الذى رواه عبد الله عن اليهود . فالكلام فيه من وجهين : الأول : إن هذا الكلام (كلام اليهود)[٢٠] فلا يكون حجة . ولعل النبى ﷺ ضحك عند هذا الكلام استخفافاً به ، فإن الإنسان العاقل إذا سمع كلاماً ، قد يضحك عليه استخفافاً به . بقى أن يقال : أن عبدالله نقل أنه ﷺ ضحك فى كلامه تصديقاً له . إلا أنا نقول : هذا تمسك بمجرد الظن ، فلا يكون حجة أصلا ، ثم إنه معارض بما روى فى الخبر أنه ﷺ قرأ عند ذلك قوله تعالى : « وماقدروا الله حق قدره » وهذا مشعر بأنه عليه السلام كان منكراً لكلامه . الوجه الثانى : إنه إن صح هذا الخبر فهو محمول على كونه تعالى قادراً على التصرف فى هذه الأجسام العظيمة ، بقدرة لا يدفعها دافع ، ولا يعارضها مانع . وذلك لأنا بينا أن الشىء الذى يأخذه الإنسان بإصبعيه يكون قادراً على التصرف فيه على أسهل[٢١] الوجوه ، فكان ذلك الإصبع هنا لتعريف كمال قدرة الله تعالى . ونفاذ تصرفه فى هذه الأجسام العظيمة . ونظيره قولهم فى وصف فعل من الأفعال بالسهولة واليسر : هذا العمل فى كفه ، بل على رأس إصبعه . والمراد : ماذكرنا (وبالله التوفيق)[٢٢]

---

(١٩) كلام اليهود : من خ

(٢١) اسهل : خ ، اكمل : ط

(٢٢) وبالله التوفيق : سقط خ

الفصل الثالث والعشرون

فى

الأنامل

هذه اللفظة غير واردة (فى القرآن (١)) ولكنها واردة فى الخبر. وهو ماروى عن النبى ﷺ أنه قال: «وضع يده على كتفى» (وفى رواية: وضع كفه على كتفى) (٢) فوجدت برد أنامله فعلمت ما كان وما يكون» والتأويل: (مثل أن يقال) (٣) للملك الكبير: ضع يدك على رأس فلان. والمراد: اصرف عنايتك إليه. فقوله: «وضع يده على كتفى» معناه: صرف العناية إلى. وقوله: «فوجدت برد أنامله» معناه: وجدت أثر تلك العناية، فإن العرب تعبر عن وجدان الراحة واللذة، بوجدان البرد. وإذا أرادوا الدعاء قالوا: برد الله تلك الديار.

---

(١) فى القرآن: من خ (٢) زيادة من خ

(٣) أن يقال: ص

الفصــل الرابع والعشرون
فى
الجنب

قال الله تعالى « ياحسرتا على مافرطت فى جنب الله (١) » .

واعلم : أن المراد ههنا من الجنب : الوحى (٢) . والسبب فى حسن هذا المجاز : أن جنب الشىء إنما يسمى جنبا لأنه (به (٣)) يصير ذلك الشىء مجانبا لغيره . فمن أتى بعمل على سبيل الإخلاص فى حق الله تعالى ، فقد جانب فى ذلك العمل غير الله . فيصح أن يقال : (إنه أتى بذلك)(٤) العمل فى جنب الله . وهذه الاستعارة معروفة معتادة فى العرف (وبالله التوفيق)(٥)

---

(١) الزمر ٥٦
(٢) الوجه : ط ، الوحى : خ (٣) به : خ
(٤) يقـال ذلك العمل : ط (٥) وبالله التوفيق : سقط خ

الفصل الخامس والعشرون

فى

الساق

احتجوا على الساق بالقرآن والخبر .

أما القرآن : فقوله تعالى : « يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود[1] »

وأما الخبر : فقد روى صاحب شرح السنة (رحمه الله)[2] فى قوله تعالى: « إن زلزلة الساعة شىء عظيم[3] » عن أبى سعيد الخدرى - رضى الله عنه - أنه قال : سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول : « يكشف ربنا عن ساقه ، فيسجد (له[4]) كل مؤمن ومؤمنة ، ويبقى من كان يسجد فى الدنيا رياء وسمعة . فيذهب ليسجد له ، فيعود (على)[5] ظهره طبقاً »

واعلم : أنه لا حجة للقوم فى هذه الآية ، وفى هذا الخبر . ويدل عليه وجوه :

الأول : إنه ليس فى الآية أن الله تعالى « يكشف عن ساق[6] » بلفظ مالم يسم فاعله .

والثانى : إن إثبات الساق الواحد للحيوان نقص . وتعالى الله عنه .

---

(١) القلم ٤٢ ويدعون الى السجود : من ط

(٢) رحمه الله : ط (٣) أول الحج

(٤) له : ط (٥) على : ط

(٦) القلم ٤٢ ويكشف : من ط

الثالث : إن الكشف عن الساق ، إنما يكون عند الاحتزاز عن تلوث الثوب بشيء محذوور - وجل إله العالم عنه - بل نقول : المراد بالساق : شدة أهوال القيامة . يقال : قامت الحرب على ساقها . أى شدتها . فقوله : « يكشف عن ساق » أى عن شدة القيامة ، وعن أهوالها ، وأنواع عذابها . وأضافه إلى نفسه لأنها شدة لايقدر عليها إلا الله تعالى .

الفصل السادس والعشرون
في
الرجل والقدم

أما الرجل . فقد روى صاحب شرح السنة ـ رحمه الله ـ في آخر كتابه ، عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « تحاجت الجنة والنار . فقالت النار : أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين ، وقالت الجنة فما لي لا يدخلني ، إلا ضعفاء المسلمين وسقطهم . فقال تعالى للجنة : إنما أنت رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي ، وقال للنار : إنما أنت عذابي أعذب بك من أشاء من عبادي . ولكل واحدة منكما ملؤها . فأما النار فلا تمتلىء حتى يضع (الله تعالى)(١) فيها رجله ، فتقول : قط قط . فهناك (تمتلىء(٢)) ويزوى بعضها إلى بعض . ولا يظلم الله أحداً من خلقه . وأما الجنة فإن الله ينشىء لها خلقاً » قال صاحب شرح السنة (رحمه الله (٣)) : هذا حديث متفق على صحته ، أخرجه الشيخان .

وأما القدم . فروى صاحب هذا الكتاب ، عن أنس (رضي الله تعالى عنه (٤)) قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تزال جهنم تقول : « هل من مزيد » ؟ حتى يضع رب العزة قدمه فيها ، فتقول : قط (قط)(٥) وعزتك . ويزوى بعضها إلى بعض . ولا يزال في الجنة

---

(١) الله تعالى : ط ، الجبار : خ

(٢) تمتلىء : خ (٣) رحمه الله : ط

(٤) رضي الله عنه : ط (٥) قط قط : خ

فضل ، حتى ينشىء الله تعالى خلقا ، فيسكنهم فضول الجنة ، قال صاحب شرح السنة « هذا حديث متفق على صحته ، أخرجه الشيخان »

واعلم . أن هذه الأحاديث لايمكن إجراؤها على ظاهرها . ويدل عليه وجوه :

الأول : إن الجنة والنار جمادان . فكيف يتصور منهما المحاجة والمخاصمة ؟ فإن قالوا : إن الله تعالى يجعلهما من الأحياء ، فنقول : إذا حصلت هذه الحالة ، وعرفا ربهما ، امتنعت حصول هذه المحاجة . لأنهما يعرفان أن كل ما يفعله إله العالم فهو عدل وصواب . وعلى هذا التقدير لاتبقى تلك المحاجة . وأيضا : إذا علم الله أنه إذا خلق الحياة فيهما ، فإنهما يقدمان على المحاجة ، ولا تنقطع تلك المحاجة إلا إذا وضع قدمه فى النار ، كان يجب أن لا يخلق الحياة فيهما ، لئلا تحصل هذه الفتنة .

والثانى : إن هذا الحديث يقتضى أنه تعالى ما كان عالما بمقدار أهل الثواب والعقاب ، فلا جرم خلق الله الجنة والنار ، أوسع من قدر الحاجة ولا جرم احتاج إلى أن يخلق للجنة خلقا آخر ، وأن قدمه فى النار .

والثالث : إنه إذا كان له رجل . فالظاهر أنه لايضع تلك الرجل فى النار ، لأنه لو وضع رجله فى النار ، وانطفئت النار ، فقد زال العذاب عن أهل النار ـ وهو غير جائز ـ وإن بقيت النار مشتعلة ، لزم وقوع الاحتراق فى تلك الرجل ـ وتعالى الله عن ذلك علواً كبيرا ـ فإن قالوا : لم لايجوز أن يبقى الاحتراق فى أبدان الكفار ، ويصون نفسه عن النار والاحتراق ؟ فنقول : إذا قـــدر على ذلك فلم (لم (٦)) يقدر

---

(٦) فلم لم : خ

على أن ينفى المواضع الخاليه عن جهنم ، حتى لاتصير ملجأ إلى وضع القدم فيها .

الرابع : إن النار إنما تطلب بقولها : «هل من مزيد »؟ : الذين يستحقون العذاب . ولذلك إذا لم يكن مستحقاً للعذاب ، لم يكن وضع تلك الرجل جواباً عن قولها : « هل من مزيد » ؟

الخامس : إنه تعالى إن قدر على إسكات جهنم عن تلك المطالبة ، فلم يسكت ؟ وإن (لم يقدر [٧]) على إسكاتها فهـــذا يوهم أنه تعالى جعل رجل نفسه فـــداء لغيره . وذلك لايفعله (إلا) [٨] أعجز الناس وأجبنهم [٩] .

السادس : إن نص القرآن يدل على أن جهنم تمتلىء من المكلفين . قال الله تعالى : (لأملأن جهنم منك ، وممن تبعك منهم أجمعين»[١٠] وقال: «لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين»[١١] وهذا على خلاف قولهم (إن جهنم [١٢]) تمتلىء من رجل الله - تعالى الله عنه علواً كبيراً - فثبت بهذه الوجوه: أن هذه الأخبار ضعيفة جداً .

ثم نقول : إن قلنا بتقدير صحة هذه الألفاظ (فهى [١٣]) محتملة للتأويل . فإن من سعى لإزالة خصومة ، وتسكين فتنة ، صح أن يقال: إن فلانا وضع رجله فى هـــذه الواقعة ، ووضع قدمه فيها . ويقال فى المجاز المتعارف الظاهر : لك قدم مبارك ، وضع قدمك فيها حتى يصلح ويزول

---

(٧) لم يقدر : ط ، قدر : خ
(٨) الا : من ط
(٩) وأجبنهم : ط ، واخسهم : خ
(١٠) ص ٨٥
(١١) هـود ١١٩
(١٢) ان جهنم : من خ
(١٣) فهى : من ط

الشر . فهذا مجاز سائغ . وحمل اللفظ عليه محتمل . ومن هـذا الباب : ماروى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لمـا قضى الله بين خلقه استلقى على قفاه . ثم وضع إحدى رجليه على الأخرى ، ثم قال : لا ينبغى لأحد أن يفعل مثل هذا » والتأويل : أن المباشر لعمل إذا أتمه استلقى على قفاه . فعبر النبي صلى الله عليه وسلم عن تتميم الأمر بهذه العبارة . وكذا القول فى وضع إحدى الرجلين على الأخرى (وبالله التوفيق (١٤))

---

(١٤) وباللـــه التوفيق : سقط خ

الفصل السابع والعشرون
فى
الضحك

هذا الوصف لم يرد فى القرآن . لكنه ورد فى الخبر . روى صاحب شرح السنة — رحمه الله — فى باب « آخر من يخرج من النار » عن ابن مسعود — رضى الله عنه — حديثاً طويلا فى صفة من أخرجه الله بفضله من النار . قال : « فيسمع أصوات أهل الجنة فيقول : أى رب أدخلنيها . فيقول الله : يا ابن آدم ، أيرضيك أن أعطيك الدنيا ومثلها ؟ فيقول : أى رب . أتستهزىء منى ، وأنت رب العالمين ؟ فضحك ابن مسعود ، وقال : ألا تسألونى مم أضحك ؟ فقالوا : مم تضحك ؟ فقال . هكذا[1] ضحك رسول الله ﷺ فقالوا : ومم يضحك رسول الله ﷺ ؟ فقال : من ضحك رب العالمين . فيقول الله : إنى لا أستهزىء بك ، وأنا على ما أشاء قدير » وذكر أيضاً فى أول هذا الباب ، حديثاً طويلا ، عن أبى هريرة — رضى الله عنه — إلى أن قال : « ثم يقول : يارب أدخلنى الجنة . فيقول الله : أو لست قد زعمت أن لا تسألنى غيره ؟ ويلك يا ابن آدم ، ما أغدرك . فيقول: يارب لا تجعلنى أشقى خلقك . فلا يزال يدعو حتى يضحك . فإذا ضحك منه ، أذن الله له بالدخول فى الجنة »

واعلم : أن حقيقة الضحك على الله تعالى محال . ويدل عليه وجوه :

الأول : قوله تعالى : « وأنه هو أضحك وأبكى »[2] يبين أن اللائق به أن يضحك ويبكى . فأما الضحك والبكاء ، فلا يليقان به . والثانى : إن

---

(١) هنا : ط هكذا : خ (٢) النجم ٤٣

الضحك سنح[3] يحصل فى جلد الوجه ، مع حصول الفرح فى القلب وهو على الله تعالى محال . والثالث : لو جاز الضحك عليه ، لجاز البكاء عليه . وقد التزمه بعض الحمقى، وزعم : أنه بكى على أهل طوفان نوح عليه السلام . وهذا جهل شديد . فإنه تعالى هو الذى خلق الطوفان . فإن كرهه فلم خلقه ؟ وإن لم يكرهه ، فلم ينكر عليه ؟ الرابع : إن الضحك إنما يتولد من التعجب ، والتعجب حالة تحصل للإنسان عند الجهل بالسبب . وذلك فى حق عالم الغيب والشهادة محال .

إذا ثبت هذا ، فنقول : وجه التأويل فيه من وجوه : أحدها : إن المصدر كما يحسن إضافته إلى المفعول ، فكذلك يحسن إضافته إلى الفاعل، فقوله: « ضحكت من ضحك الرب » أى من الضحك الحاصل فى ذاتى ، بسبب أن الرب خلق ذلك الضحك . الثانى : أن يكون المراد : أنه تعالى لو كان[4] ممن يضحك كالملوك ، كان هذا القول مضحكا له . الثالث : أن يحمل الضحك على حصول الرضى والإذن . وهذا نوع مشهور من الاستعارة .

وأما حديث أبى هريرة — رضى الله عنه — وهو أن العبد يقول : لا تجعلنى أشقى خلقك ، فيضحك الله منه ، فيجوز أن يكون قد وقع الغلط فى الإعراب . وكان الحق : « فيضحك الله منه » أى يضحك الله الملائكة من ذلك القول . والذى يدل على أن ماذكرناه ، محتمل : أن أبا هريرة ، وأباسعيد الخدرى ـ رضى الله عنهما ـ اختلفا فى قدر عطية ذلك الرجل . فقال أبو سعيد : يعطيه الله ذلك المطلوب ، وعشرة أمثاله . وقال أبو هريرة: يعطيه الله ذلك، ومثله معه و هذا الاختلاف بينهما فى الحديث مذكور فى كل كتب الأحاديث . ولما لم يضبط هذا الموضع من الخبر ، نجوز عدم الضبط فى ذلك الإعراب (وبالله التوفيق)[5]

---

(٣) سنح : ط ، شنج : خ (٤) ممن : ط ، يمكن : خ
(٥) وبالله التوفيق : من ط

الفصل الثامن والعشرون
فى
الفرح

عن النعمان بن بشير - رضى الله عنه - عن النبي ﷺ أنه قال « الله أفرح بتوبة العبد من العبد ، إذا ضلت راحلته فى أرض فلاة فى يوم قائظ ، وراحلته عليها زاده ومزاده . إذا ضلت (راحلته أيقن بالهلاك)(1) وإذا وجدها ، فرح بذلك . فالله أشد فرحاً بتوبة عبده من هذا العبد » وقال ﷺ : « لا يطأ الرجل المساجد للصلاة والذكر ، إلا تبشبش الله تعالى إليه ، كما يتبشبش أهل الغائب بغائبهم ، إذا قدم عليهم » والتأويل : هو أن من يرضى بالشيء يفرح به . فيسمى الرضا : بالفرح . وهذا هو الكلام فى البشاشة . ومن هذا الباب قوله ﷺ : « عجب ربكم من شاب ليس له صبوة » وفى حديث آخر : « عجب ربكم من ثلاثة : القوم إذا اصطفوا فى الصلاة ، والقوم إذا صلوا فى قتال المشركين ، ورجل يقوم إلى الصلاة فى جوف الليل » وقرأ : « بل عجبت ويسخرون » - بضم التاء - وذلك يدل على ثبوت هذا المعنى فى حق الله تعالى . واعلم : أن التأويل هو : أن التعجب حالة تحصل عند استعظام الأمر . فإذا عظم الله تعالى فعلا ، إما فى كثرة ثوابه أو فى كثرة عقابه ، جاز إطلاق لفظ التعجب عليه (وبالله التوفيق)(2)

---

(1) البعير بالفلاة : خ
(2) من ط

الفصـــل التاسع والعشرون
فى
الحيـــــاء

قال الله تعالى: «إن الله لا يستحى أن يضرب مثلا (١) ما»، وروى سلمان - رضى الله عنه - عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله حى كريم، يستحى إذا (٢) رفع العبد يديه إليه، أن يردهما صفراً. حتى يضع فيهما خيرا»

واعلم: أن الحياء: تغير وانكسار يعترى الإنسان فى خوف ما يعاتب ويذم به. واشتقاقه من الحياة. يقال: حيي الرجل. كما يقال: نسى الرجل وخشى، وسطى القوس، إذا أغفلت هـــذه الأعضاء. جعل الحياء لما يعتريه (٣) من الانكسار. والتغير متنكس القوة، منتقص الحياة. ولهذا يقال: فلان هلك حياء من كذا (ومات حياء من كذا)(٤) ورأيت الهلال فى وجهه من شدة الحياء، وذاب حياء.

إذا ثبت هذا. فنقول: لا بد من تأويله. وفيه وجهان:

الأول: وهو أن القانون الكلى فى أمثال هذه الصفات: أن كل صفة تثبت للعبد مما يختص بالأجسام. إذا وصف الله تعالى بذلك، فهو محمول على نهايات الأغراض، لا على بدايات الأعراض. مثاله: أن الحياء حالة تحصل للإنسان، ولها مبدأ ونهاية. أما البداية فيها فهو التغير

---

(١) البقـــرة ٢٦ (٢) رفع ط، مد: خ

(٣) يقـــربه: ط، يعتريه: خ (٤) ومات حياء من كذا: خ

الجسمانى ، الذى يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إلى القبيح. وأما النهاية فهى أن يترك الإنسان ذلك الفعل ، فإذا ورد الحياء فى حق الله تعالى ، فليس المراد منه : ذلك اللحوق (٥) الذى هو مبدأ الحياء وتقدمته . بل المراد : هو ترك الفعل الذى هو منتهاه وغايته . وكذلك الغضب له مبدأ وهو غليان دم القلب وشهوة الانتقام ، وله غاية وهو إيصال العقاب إلى المغضوب عليه . فإذا وصفنا الله تعالى بالغضب ، فليس المراد هو ذلك المبدأ ـ أعنى غليان دم القلب وشهوة الانتقام ـ بل المراد : تلك النهاية ، وهى إنزال العقاب . فهذا هو القانون .

والثانى : إن الذى لايجوز على الله (تعالى (٦)) من جنس هذه الأوصاف . فهل يجوز ذكره على سبيل النفى عن الله تعالى ؟ قال بعضهم : إنه لايجوز إطلاق هذه الألفاظ على طريقة النفى ، بل يجب أن يقال : إنه تعالى لا يوصف (بها) فأما أن يقال : إنه لايستحى ويطلق ذلك . فمحال . لأنه يوهم نفى مايجوز عليه . وماذكره الله تعالى فى كتابه من قوله : « لا تأخذه سنة ولا نوم (٧) » ـ « لم يلد ولم يولد (٨) » فهو وإن كان فى صورة النفى ، لكنه ليس فى الحقيقة . بل المراد منه : نفى صحة الاتصاف ، وكذا قوله : « ما كان لله أن يتخذ من (٩) ولد » ، وقوله : « ما اتخذ الله من (١٠) ولد » ، وقوله : « وهو يطعم ولا يطعم (١١) » ، وليس كل ماورد فى القرآن إطلاقه ، جاز أن يطلق فى المخاطبات ، بل الحق : أنه لايجوز إطلاق ذلك إلا مع بيان أنه محال ممتنع فى حق الله تعالى .

---

(٥) اللحوق : خ ، الجواب : ط (٦) تعالى : خ
(٧) البقرة ٢٥٥ (٨) الاخلاص ٣
(٩) مريم ٣٥ (١٠) المؤمنون ٩١
(١١) وهو يطعم وهو لا يطعم : الأنعام : ١٤

وقال آخرون : لا بأس بإطلاق هذا النفى . لأن هذه الصفات منتفية عن الله تعالى . فكان الإخبار عن عدمها : صدقا . فوجب أن يجوز ذلك (النفى)(١٢)

(بقى أن)(١٣) يقال : إن الأخبار عن انتفائها . يقتضى (صحة إطلاقها)(١٤) عليه . إلا أنا نقول : هذه الدلالة ممنوعة . فإن الإخبار عن عدم الشىء لا دلالة فيه على أن ذلك الشىء جائز عليه أو ممتنع (عنه)(١٥) بل لو قرن باللفظ ما يدل على انتفاء الصحة أيضاً ، كان ذلك أحسن من حيث إنه يكون مبالغة فى البيان فى إزالة الإيهام . وليس يلزم من كون غيره أحسن منه ، كونه فى نفسه قبيحاً (والله أعلم)(١٦)

---

(١٢) النفى : سقط خ
(١٣) بقى أن : خ وقد يقال : ط
(١٤) سحتها : خ (١٥) عنه : خ
(١٦) والله أعلم : سقط خ

الفصـــل الثلاثون
فى
ما يتمسكون به فى اثبات الجهة للـــه تعالى

تمسكوا فى ذلك بالقرآن والأخبار (والمعقول . والوجوه المركبة من السمع والعقل)(١)

أما القرآن : فمن عشرة أوجه :

الأول : التمسك بالآيات الستة الواردة بلفظ الاستواء على العرش(٢).

الثانى : التمسك . بالآيات المشتملة على لفظ الفوق . فقد قال تعالى: « وهو القاهر فوق عباده ، وهو الحكيم الخبير(٣) » وقال : « وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة (٤) » وقال : « يخـــافون ربهم من فوقهم (٥) »

الثالث : الآيات المشتملة على لفظ العلو . كقوله تعالى : « وهو العلى العظيم (٦) » وقوله تعالى : « وهو العلى الكبير (٧) » وقوله : سبح اسم ربك الأعلى (٨) » وقوله : « إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى (٩) » وأيضا : تواتر النقل فى قوله تعالى : « سبحان الأعلى (١٠) »

---

(١) زيادة

(٢) منها : « ثم استوى على العرش » (الأعراف ٥٤)

(٣) الأنعـــام ١٨ — (٤) الأنعـــام ٦١

(٥) النحـــل ٥٠ — (٦) البقـــرة ٢٥٥

(٧) ســـبأ ٢٣ — (٨) الأعلى ١

(٩) الليـــل ٢٠

(١٠) قراءة بدل «سبح» وفى ط : سبحان ربى الأعلى

الرابع : الآيات المشتملة على لفظ العروج إليه والصعود . قال تعالى: « تعــــرج الملائـكة والروح (١١) إليه » وقال : « إليه يصعد الـكلم الطيب (١٢) »

الخامس . الآيات المشتملة على لفظ الإنزال والتنزيل . قالوا : وهى كثيرة تزيد على المـائتين فى حق القرآن المبين،والروح والملائـكة المقربين والتوراة والإنجيل .

السادس : الآيات المقرونة بحرف « إلى » مع أنها لانتهاء الغاية منها : قوله تعالى : « إلى ربها ناظرة (١٣) » وذلك يقتضى انتهاء النظر إليه . وقوله : « ثم إلى ربكم ترجعون » (١٤) وقوله : « وإلى المصير (١٥) » وقوله : « ارجعى إلى ربك (١٦) »

السابع : قوله تعالى « : كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون (١٧) » والحجاب إنما يصح فى حق من يكون جسما ، وفى جهة . حتى يصير محجوبا بسبب شىء آخر .

الثامن : الآيات الدالة على أنه فى السماء . قال : « أم أمنتم من فى السماء (١٨) » ؟ وقال : « قل : لايعلم من فى السموات والأرض الغيب إلا الله (١٩) »

التاسع : الآيات المشتملة على الرفع إليه قال تعالى فى حق عيسى عليه السلام : « إنى متوفيك ورافعك إلى (٢٠) » وقوله : « وما قتلوه يقنا .

---

(١١) المعـــارج ٤
(١٢) فاطــر ١٠
(١٣) القيــامة ٢٣
(١٤) السـجدة ١١
(١٥) الحج ٤٨
(١٦) الفجــر ٢٨
(١٧) المطففين ١٥
(١٨) الملك ١٧
(١٩) النمل ٦٥
(٢٠) آل عمران ٥٥

بل رفعه الله إليه»(٢١)

العاشر : الآيات المشتملة على العندية ، كقوله : «إن الذين عند ربك(٢٢)» ، وقوله : «عند مليك مقتدر(٢٣)» ، وقوله : «رب ابن لى عندك بيتاً فى الجنة(٢٥)» ، وقوله : «فالذين عند ربك(٢٤)» ، وقوله : «ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته»(٢٦)

فهذا بيان وجوه تمسكاتهم من القرآن فى إثبات الجهة لله تعالى . قالوا والذى يدل على أنها محكمة غير متشابهة : أنها فى غاية الكثرة ، وقوة الدلالة . ولو كانت من المتشابهات ، لتكلم فيها أحد من الصحابة والتابعين وذكروا تأويلاتها . وحيث لم ينقل عن أحد منهم ذلك ، علمنا أنها محكمة لا متشابهة .

وأما الأخبار فكثيرة :

الخبر الأول : ما رواه أبو داود فى باب «الرد على الجهمية والمعتزلة» عن حسن بن محمد بن مطعم ، عن أبيه ، عن جده . قال : جاء أعرابى إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : يارسول الله هلكت الأنفس ، وجاع العيال ، وهلكت الأموال . فاستسق لنا ربك ، فإننا نستشفع بالله عليك وبك ، على الله . فقال عليه السلام : «سبحان الله . سبحان الله» فما زال يسبح حتى عرف ذلك فى وجوه أصحابه . ثم قال : «ويحك أما تدرى أن الله شأنه أعظم من ذلك ؟ إنه لا يستشفع به على أحد . إنه لفوق

---

(٢١) النساء ١٥٧ — ١٥٨ (٢٢) الأعراف ٢٠٦
(٢٣) القمر ٥٥ (٢٤) التحريم ١١
(٢٥) فصلت ٣٨ (٢٦) الأنبياء ١٩

سمواته على عرشه ، وأنه عليه لهكذا ، وأشار وقبب، بيده ، مثل القبة عليه وأشار أبو الأزهر أيضا : « يأط به أطيط الرحل (٢٧) بالراكب » .

الخبر الثانى : ماروى صاحب شرح السنة فى باب «سعة رحمة الله تعالى» عن أبى هريرة (رضى الله عنه (٢٨)) عن النبى ﷺ « لما قضى الله الخلق كتب كتابا ، فهو عنده فوق العرش : إن رحمتى سبقت غضبى » .

الثالث : ما أخرج فى الصحيح عن عمر بن الحكم . أنه قال : كنت عند النبى صلى الله عليه وسلم فقلت يارسول الله : إن لى جارية كانت ترعى غنما ، فجئتها . ففدت شاة ، فسألتها . فقالت : أكلها الذئب . فاستبقت (٢٩) عليها فلطمت وجهها . وعلى رقبة . أفأعتقها ؟ فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم « : أين الله » ؟ فقالت فى السماء . فقال : «من أنا ؟» قالت: أنت رسول الله . فقال عليه السلام: «اعتقها فإنها مؤمنة» قالوا : وهذا يدل على التصريح من (رسول الله) (٣٠) صلى الله عليه وسلم بأن الله فى السماء .

وأما المعقول : فقد تقدم من قولهم : إنا نعلم بالضرورة : أن كل موجودين ، فلا بد وأن يكون أحدهما حالا فى الآخر ، أو مباينا عنه بجهة من الجهات . وتقدم الاستقصاء فى الجواب عنها . وبالله التوفيق .

وأما الوجوه المركبة من السمع والعقل فوجهان :

الأول: قصه المعراج . تدل على أن المعبود مختص بجهة فوق . وربما تمسكوا فى هذا المقام بقوله: «ثم دنى فتدلى ، فكان قاب قوسين أو أدنى»

---

(٢٧) المرجل : ط ، الرحل : خ (٢٨) رضى الله عنه : خ

(٢٩) فأسفت : ط ، فاستبقت : خ

(٣٠) الرسول : خ

وهـــذا يدل على أن ذلك الدنو بالجهة . ثم قال : « فأوحى إلى عبده ما أوحى » وهذا يدل على أن ذلك الدنو إنما كان من الله تعالى . وهذا يدل على أنه مختص بجهة فوق .

الثاني : تمسكوا بقول فرعون : « ياهامان ابن لى صرحا ، لعلى أبلغ الأسباب . أسباب السموات . فأطلع إلى إله موسى»(٣١) ثم أن موسى عليه السلام (ما(٣٢))أنكر عليه هذا الكلام . فدل ذلك : على أن الإله فى السماء .

فهذا جملة ما يتمسكون به فى هذا الباب .

واعلم : أن لنا فى الجواب عن هذه الكلمات : نوعان من الجواب :

النوع الأول : أن نقول للكرامية : أنتم ساعدتمونا على أن ظواهر القرآن ، وإن دلت على إثبات الأعضاء والجوارح لله تعالى . فإنه يجب القطع بنفيها عن الله تعالى ، والجزم بأنه منزه عنها . وما ذاك إلا أنه لما قامت الدلائل القطعية على استحالة الأعضاء والجوارح على الله تعالى ، وجب القطع بتنزيه الله عنها ، والجزم بأن مراد الله تعالى من تلك الظواهر ، شىء آخر . فكذا فى هذه المسألة : نحن ذكرنا الدلائل العقلية القاطعة فى أنه تعالى يمتنع أن يكون مختصا بالمكان والجهة والحيز . وإذا كان الأمر كذلك ، وجب القطع بأن مراد الله تعالى من هذه الظواهر التى تمسكتم بها ، شىء آخر سوى إثبات الجهة لله تعالى . وهذا إلزام قاطع ، وكلام قوى . إلا أن نقول : إن تلك الدلائل العقلية التى تمسكتم بها ، ليست قطعية . بل هى محتملة . فنحن إذا يجب علينا أن نتكلم معكم فى تقرير تلك الدلائل ،

---

(٣١) غافر ٣٦ — ٣٧ (٣٢) ما : زيادة

ودفع وجوه الاحتمال عنها. فثبت بهذا الطريق : أنا متى بينا أن تلك الدلائل العقلية قاطعة يقينية لم تقدر الكرامية على معارضة تلك العقليات اليقينية بهذه الظواهر . وهذا كلام فى غاية القوة . وعند هذا نختار مذهب السلف ، ونقول : لما عرفنا بتلك القواطع العقلية : أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآيات : إثبات الجهة لله تعالى ، فلا حاجة بنا بعد ذلك إلى بيان أن مراد الله تعالى من هذه الآيات. ماهو؟ وهذا الطريق أسلم فى ذوق النظر ، وعن الشغب أبعد .

النوع الثانى : أن نتكلم عن كل واحد من هذه الوجوه على سبيل التفصيل :

أما الذى تمسكوا به أولا . وهو الآيات الستة الدالة على استواء الله تعالى(٣٣) على العرش . فنقول : إنه لايجوز أن يكون مراد الله تعالى من ذلك الاستواء : هو الاستقرار على العرش . ويدل عليه وجوه :

الأول : إن ما قبل هذه الآية ، وهو قوله تعالى: « تنزيلا ممن خلق الأرض والسموات العلى » قد بينا أن هذه الآية تدل على أنه تعالى غير مختص بشيء من الأحياز والجهات .

الثانى : إن ما بعد هذه الآية ، وهو قوله تعالى: « له ما فى السموات وما فى الأرض » قد بينا : أن السماء هو الذى فيه سمو وفوقية ، فكل ما كان فى جهة فوق ، فهو سماء . وإذا كان كذلك ، فقوله : « له ما فى السموات وما فى الأرض » يقتضى أن كل ما كان حاصلا فى جهة فوق ، كان فى السماء . وإذا كان كذلك ، فقوله : « له ما فى السموات وما فى الأرض» يقتضى أن كل ما كان

(٣٣) تعالى : من ط

حاصلا فى جهة فوق ، فهو ملك لله تعالى ومملوك له . فلو كان تعالى مختصا بجهة فوق ، لزم كونه مملوكا لنفسه(من غير محل)(٣٤)وهو محال . فثبت : أن ماقبل قوله « الرحمن على العرش استوى »(٣٥) ومابعده . ينفى كونه سبحانه وتعالى مختصاً بشيء من الأحياز والجهات . وإذا كان كذلك امتنع أن يكون المراد بقوله :« الرحمن على العرش استوى » : هو كونه مستقراً على العرش .

الثالث : أن ماقبل هذه الآية ومابعدها : مذكور لبيان كمال قدرة الله تعالى ، وغاية عظمته فى الإلهية ، وكمال التصرف ، لأن قوله : «تنزيلا ممن خلق الأرض والسموات العلى»(٣٦) لاشك أن المفهوم منه : بيان كمال قدرة الله تعالى ، وكمال إلهيته . وقوله :«له مافى السموات وما فى الأرض ومابينهما وماتحت الثرى »(٣٧) بيان أيضا لكمال ملكه(٣٨) وإلهيته . وإذا كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون قوله : « الرحمن على العرش استوى » كذلك . وإلا لزم أن يكون ذلك كلاما أجنبيا عما قبله وعما بعده وذلك غير جائز فأما إذا حملناه على كمال استيلائه على العرش ، الذى هو أعظم المخلوقات فى الموجودات المحدثة ، كان ذلك موافقا لما قبل هذه الآية ولما بعدها . فكان هذا الوجه أولى ،

الرابع : إن الجالس على العرش لابد وأن يكون الجزء الحاصل منه فى يمين العرش ، غير الحاصل منه فى يسار العرش : فيلزم كونه فى نفسه مؤلفاً ومركباً وذلك على الله تعالى محال .

---

(٣٤) من غير محل : خ (٣٥) طـه ٥
(٣٦) طـه ٤ (٣٧) طـه ٦
(٣٨) ملكه : ط ، شأنه : خ

الخامس : إن الجالس على العرش إن قدر على الحركة والانتقال كان محدثاً . لأن مالا ينفك عن الحركة والسكون ، كان محدثا . وإن لم يقدر على الحركة . كان كالمربوط ، بل كان كالزمن ، بل أسوأ حالا منهما ، فإن الزمن إذا اراد[٣٩] الحركة فى رأســـه أو حدقتيه ، أمكنه ذلك ، وكذا المربوط وهو غير ممكن فى الله تعالى .

السادس : إنه لو حصل فى العرش (فإن حصل)[٤٠] فى سائر الأحياز ، يلزم منه كونه مخالطاً للقاذورات والنجاسات : وإن لم يكن كذلك ، كان له طرف ونهاية وزيادة ونقصان ، وكل ذلك على الله تعالى محال .

السابع : قوله تعالى : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » فلو كان العرش مكاناً لمعبودهم ، لكانت الملائكة الذين يحملون العرش حاملين إله العالم . وذلك غير معقول ، لأن الخالق هو الذى يحفظ المخلوق . أما المخلوق فلا يحفظ الخالق ولا يحمله . ولا يقال : هذا إنما يلزم إذا كان الإله معتمداً على العرش متكئاً عليه ، ونحن لانقول ذلك . لأنا نقول على هذا التقدير : لايكون الله تعالى مستقراً على العرش ، لأن الاستقرار على الشيء ، إنما يحصل إذا كان معتمداً عليه . ألا ترى أنا إذا وضعنا جسماً على الأرض ، قلنا : إنه مستقر على الأرض ، ولانقول : الأرض مستقرة عليه . وماذاك إلا لأن الشيء معتمدا على الأرض ، والأرض غير معتمدة عليه . ولو لم يكن الإله معتمداً على العرش ، فحينئذ لايكون مستقراً على العرش ، وعلى هذا التقدير ، يلزمهم ترك ظاهر الآية . وحينئذ تخرج الآية عن كونها حجة .

الثامن : إنه تعالى كان ولاعرش ولامكان . ولما خلق الخلق ، يستحيل

---

(٣٩) شاء : خ ، اراد : ط (٤٠) لكان حاصلا : ط

أن يقال : إنه تعالى صار مستقراً على العرش ، بعد أن لم يكن كذلك . لأنه تعالى قال : « ثم استوى » على العرش . وكلمة « ثم » للتراخي .

التاسع : إن ظاهر قوله تعالى: « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد»(٤١) وقوله : «وهو معكم أينما كنتم»(٤٢)وقوله :« وهو الذي في السماء إله ، وفي الأرض(٤٣) إله » ينفي كونه مستقراً على العرش ، وليس تأويل هذه الآيات لنفي الآيات التي تمسكوا بها على ظاهرها : أولى من العكس .

العاشر : إن الدلائل العقلية القاطعة التي قدمنا ذكرها ، تبطل كونه تعالى مختصا بشيء من الجهات . وإذا ثبت هذا ، ظهر أنه ليس المراد من الاستواء : الاستقرار . فوجب أن يكون المراد : هو الاستيلاء ، والقهر ونفاذ القدر ، وجريان الأحكام الإلهية . وهذا مستقيم على قانون اللغة. فقد قال الشاعر :

قد استوى بشر على العراق　　　من غير سيف ودم مهراق

والذي يقرر ذلك: أن الله ـ تعالى إنما أنزل القرآن بحسب عرف أهل اللسان وعاداتهم . ألا ترى أنه تعالى قال: « وهو خادعهم »(٤٤) وقال: « وهو أهون عليه »(٤٥) وقال : ومكروا ومكر(٤٦) الله » وقال : « الله يستهزئ بهم»(٤٧) والمراد في الكل: أنه تعالى يعاملهم معاملة الخادعين والماكرين والمستهزئين . فكهذا ههنا ، المراد من الاستواء على العرش : التدبير بأمر الملك والملكوت . ونظيره : أن القيام أصله الانتصاب ، ثم يذكر بمعنى الشروع في الأمر ، كما يقال : قام بالملك .

---

(٤١) ق ١٦　　　(٤٢) الحديد ٤
(٤٣) الزخرف ٨٤　　　(٤٤) النساء ١٤٢
(٤٥) الروم ٢٧　　　(٤٦) آل عمران ٥٤
(٤٧) البقـــرة ١٥

فإن قيل : هذا التأويل غير جائز . لوجوه : الأول : إن الاستيلاء عبارة عن حصول الغلبة بعد العجز . وذلك فى حق الله تعالى محال . الثانى : إنه إنما يقال : فلان استوى على كذا ، إذا كان له منازع ينازعه وذلك فى حق الله تعالى محال . الثالث : إنه إنما يقال فلان استولى على كذا : إذا كان المستولى عليه موجودا (قبل ذلك)(٤٨) وهذا فى حق الله تعالى محال . لأن العرش إنما حدث بتكوينه وتخليقه . الرابع : إن الاستيلاء بهذا المعنى حاصل بالنسبة إلى كل المخلوقات . فلا يبقى لتخصيص العرش بالذكر فائدة .

والجواب : إن مرادنا بالاستيلاء القدرة التامة الخالية عن المنازع والمعارض والمدافع . وعلى هذا التقدير ، فقد زالت هذه المطاعن بأسرها .

وأما تخصيص العرش بالذكر . ففيه وجهان : الأول : إنه أعظم المخلوقات ، فخص بالذكر لهذا السبب ، كما أنه خصه بالذكر فى قوله : « هو رب العرش العظيم »(٤٩) لهذا المعنى . قال الشيخ الغزالى ـ رحمه الله ـ فى كتاب « إلجام العوام » : « السبب فى هذا التخصيص : هو أنه تعالى يتصرف فى جميع العالم ، ويدبر الأمر من السماء إلى الأرض ، بواسطة العرش . فإنه تعالى لا يحدث صورة فى العالم مالم يحدثها فى العرش ، كما لا يحدث النقاش والكاتب صورة البناء (على البياض ، مالم يحدثها فى الدماغ ، بل لا يحدث صورة البناء)(٥٠) فى الخارج . مالم يحدث صورته فى الدماغ ، بواسطة القلب والدماغ يدبر الروح أمر عالمه الذى هو يدبر . فكذا بواسطة العرش يدبر الله أمر كل العالم »(٥١)

---

(٤٨) قبل ذلك : سقط خ
(٤٩) المؤمنون ١١٦ (٥٠) ما بين القوسين : سقط خ
(٥١) العبارة فى الجام العوام صفحة ٧٥

واعلم : أن هذا الكلام مبنى على أصول الحكماء (فى أن تأثير)(٥٢) البارى تعالى فى العقل ، وتأثير العقل فى تدبير العالم العلوى ، وتأثير تدبير العالم العلوى فى السفلى . وقد تكلمنا عليه فى الكتب العقلية المحضة .

أما الذى ذكروه ثانياً وهو التمسك بالآيات المشتملة على ذكر الفوقية . فجوابه : أن لفظ الفوق (يستعمل) فى الرتبة والقدرة . فقد قال الله تعالى : « وفوق كل ذى علم عليم »(٥٣) — « وإنا فوقهم قاهرون »(٥٤) « يد الله فوق أيديهم »(٥٥) والمراد بالفوقية فى هذه الآيات : الفوقية بالقهر والقدرة (ويستعمل فى الفوق ، الذى بمعنى الجهة)(٥٦) قال تعالى : « بعوضة فما فوقها »(٥٧) أى أزيد منها فى صفة الصغر والحقارة . وإذا كان لفظ الفوق محتملا للفوق فى الرتبة ، والفوق فى الجهة ، فلم حملتوه على الفوق فى الجهة ؟

والذى يدل على أن المراد بلفظ الفوق ههنا : الفوق بالقدرة والمكنة وجوه :

الأول : إنه قال : « وهو القاهر فوق عباده »(٥٨) والفوقية المقرونة بالقهر ، هى الفوقية بالقدرة والمكنة ، لا بمعنى الجهة . بدليل : أن الحارس قد يكون فوق السلطان فى الجهة . ولا يقال إنه فوق السلطان (٥٩) .

---

(٥٢) وهو ان تأثير : ص
(٥٣) يوسف ٧٦
(٥٤) الأعراف ١٢٧
(٥٤) الفتح ١٠
(٥٥) الفتح ١٠
(٥٦) زيادة
(٥٧) البقرة ٢٦
(٥٨) الأنعام ٦١
(٥٩) السلطان فقط : خ

الثانى : إنه تعالى وصف نفسه بأنه مع عبيده فقال : « إن الله مع الذين اتقوا ، والذين هم محسنون(٦٠)» (وقال : «إن الله مع الصابرين(٦١)») وقال « وهو معكم أينما كنتم(٦٢) » وقال : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد(٦٣) » وقال : « وإذا سألك عبادى عنى ؟ فإنى قريب(٦٤) » وقال: « مايكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم(٦٥) » وإذا جاز حمل المعية فى هذه الآيات : على المعية بمعنى العلم والحفظ والحراسة فلم لايجوز حمل الفوقية فى الآيات التى ذكرتم على الفوقية بالقهر والقدرة والسلطنة ؟

الثالث : إن الفوقية الحاصلة بسبب الجهة ، ليست صفة المدح ، لأن تلك الفوقية حاصلة للجهة والحيز بعينها وذاتها ، وحاصلة للمتمكن فى ذلك الحيز بسبب ذلك الحيز ولو كانت الفوقية بالجهة صفة مدح ، لزم أن تكون الجهة أفضل وأكمل من الله تعالى . ولا يقال : يلزمكم أن تقولوا : بأن القدرة أفضل وأكمل من الله تعالى . لأنا نقول : القدرة صفة القادر ، وممتنعة الوجود بدونه ، بخلاف الحيز والجهة . فإنه غنى عن المتمكن . فثبت : أن الكمال والفضيلة إنما يحصلان بسبب الفوقية ، بمعنى القدرة والسلطنة . فكان حمل الآية عليه أولى .

أما قوله تعالى فى صفة الملائكة : « يخافون ربهم من فوقهم(٦٦) » ففيه جواب آخر : وهو أنه يحتمل أن يكون قوله : « من فوقهم » صلة لقوله: « يخافون » أى يخافون من فوقهم ربهم . وذلك لأنهم يخافون نزول العذاب عليهم من جانب فوقهم .

---

(٦٠) النحل ١٢٨
(٦١) الانفال ٤٦ وفى خ ومع الصابرين
(٦٢) الحديد ٤
(٦٣) ق ١٦
(٦٤) البقرة ١٨٦
(٦٥) المجادلة ٧
(٦٦) النحل ٥٠

وأما الذى ذكروه ثالثا . وهو التمسك بالآيات المشتملة على لفظ العلو : فالجواب : إن لفظ العلو كما يستعمل فى العلو بسبب الجهة ، فقد يستعمل أيضاً فى العلو بسبب القدرة . فإنه يقال : السلطان أعلى من غيره ، ويكتب فى أمثلة السلاطين : الديوان الأعلى . ويقال لأمرهم(٦٧) الأمر الأعلى (ويقال(٦٨)) لمجالسهم : المجلس الأعلى . والمراد فى الكل : العلو ، بمعنى : القهر والقدرة . لا بسبب المكان والجهة .

وأيضاً : قال الله تعالى لموسى : « لاتخف إنك أنت الأعلى »(٦٩) وقال : « ولا تهنوا ولاتحزنوا ، وأنتم الأعلون(٧٠) » وقال : « وكلمة الله هى العليا(٧١) » وقال فرعون : « أنا ربكم الأعلى(٧٢) » والعلو فى هذه المواضع بمعنى العلو بالقدرة ، لا بمعنى العلو بالجهة .

والذى يدل على أن المراد ما ذكرناه : وجوه :

الأول : إنه تعالى قال : « سبح اسم ربك الأعلى(٧٣) » فحكم بأنه تعالى أعلى من كل ما سواه . والجهة شىء سواه . فوجب أن تكون ذاته أعلى من الجهة . وما كان أعلى من الجهة ، يمتنع أن يكون علوه بسبب الجهة . فثبت : أن علوه لنفس ذاته ، لا بسبب الجهة . ولا يقال : الجهة ليست بشىء موجود حتى تدخل تحت قوله : « سبح اسم ربك الأعلى » لأنا نقول : قد بينا فى باب الدلائل العقلية : أنها لابد وأن تكون أمراً موجوداً .

الثانى : هو أنه تعالى لو كان فى جهة فوق . فإما أن يكون له فى جهة

---

(٦٧) لأمرهم : خ
(٦٨) يقال : سقط خ
(٦٩) طه ٦٨
(٧٠) آل عمران ١٣٩
(٧١) التوبة ٤٠
(٧٢) النازعات ٢٤
(٧٣) أول الأعلى .

فوق : نهاية ، وإما أن لايكون له فى تلك الجهة : نهاية ، فإن كان الأول لم يكن أعلى الأشياء لان الأحياز الخالية فوقه تكون أعلى منه ، ولأنه قادر على خلق الأجسام فى جميع الأحياز . فيكون قادراً على خلق عالم فى تلك الأحياز التى هى فوقه ، فيكون ذلك العالم على ذلك التقدير أعلى منه . وإنما قلنا : لانهاية لذات الله تعالى من جهة فوق ، لأن هذا الجانب المتناهى منه ، مخالف فى الماهية للجانب الذى هو غير متناه . ولا يصح على كل واحد منهما ماصح على الآخر ، وصح أن ينقلب غير المتناهى متناهيا ، والمتناهى غير متناه . وذلك يقتضى جواز الفصل والوصل فى ذات الله تعالى . وهو محال .

الثالث : إنه إذا كان غير متناه من جانب الفوق ، فلاجزء إلا وفوقه جزء آخر . وكل ما فوقه غيره : لم يكن أعلى الموجودات . فإذن ليس فى تلك الأجزاء شىء هو أعلى الموجودات . فثبت بما ذكرنا: أن كل ماكان مختصاً بالجهة ، فإنه لا يمكن وصفه بأنه أعلى الموجودات . وإذا كان كذلك وجب أن يكون علوه - تعالى - لا بالجهة والحيز . وهو المطلوب .

وأما الذى تمسكوا به رابعاً: وهو الآيات المشتملة على لفظ العروج . كقوله تعالى : « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض . ثم يعرج إليه(٧٤) » وقوله : « ذى المعارج تعرج الملائكة والروح(٧٥) إليه » فجوابه : إن المعارج جمع معرج ، وهو المصعد ، ومنه قوله تعالى : « ومعارج عليها يظهرون(٧٦) » وليس فى هذه الآيات(٧٧) بيان أن تلك المعارج: معارج لأى شىء ؟ فسقطت حجتهم فى هذا الباب . بل يجوز أن تكون تلك

(٧٤) السجدة ٥ (٧٥) المعارج ٢ — ٣
(٧٦) الزخرف ٣٣
(٧٧) الآية : خ

المعارج : معارج لنعم الله تعالى ، أو معارج للملائكة، أو معارج لأهل الثواب. وأما قوله تعالى: « تعرج الملائكة والروح إليه» فنقول: ليس المراد من حرف « إلى » في قوله « إليه » : المكان . بل المراد : انتهاء الأمور إلى مراده . ونظيره : قوله تعالى : « وإليه يرجع الأمر كله(٧٨) » والمراد : انتهاء أهل الثواب إلى منازل العز والكرامة. كقول إبراهيم: « إني ذاهب إلى ربي سيهدين(٧٩)» ويكون هذا إشارة إلى أن دار الثواب أعلى الأمكنة وأرفعها ، بالنسبة إلى أكثر المخلوقات .

وأما الذي تمسكوا به خامساً : وهو لفظ الإنزال والتنزيل . فجوابه : إن مذهب الخصم : أن القرآن حروف وأصوات . فيكون الانتقال عليها محالا . فكان إطلاق لفظ الإنزال والتنزيل عليها مجازا بالاتفاق . فلم يجز التمسك به . وأيضا : فقد يضاف الفعل إلى الآمر به . كما يضاف إلى المباشر . ألا ترى أنه تعالى أضاف قبض الأرواح إلى نفسه . فقال تعالى : « الله يتوفى الأنفس حين موتها(٨٠) » ثم أضافه إلى ملك الموت . فقال : « قل : يتوفاكم ملك الموت(٨١) » ثم أضافه إلى الملائكة . فقال : « حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا(٨٢) » وأيضا : قال : « ورسلنا لديهم يكتبون(٨٣) » ثم قال : « وإنا له كاتبون(٨٤)» وأيضا : قال تعالى : «يؤذون الله»(٨٥) أي أولياءه . وقال : « فلما آسفونا(٨٦) أي (آذوا) أولياءنا وقال : « يخادعون الله(٨٧) » أي رسوله والمؤمنين . وبالله التوفيق .

---

(٧٨) هود ١٢٢
(٧٩) الصافات ٩٩
(٨٠) الزمر ٤٢
(٨١) السجدة ١١
(٨٢) الأنعام ٦٢
(٨٣) الزخرف ٨٠
(٨٤) الأنبياء ٩٤
(٨٥) الأحزاب ٥٧
(٨٦) الزخرف ٥٥
(٨٧) البقرة ٩

وأما الذى تمسكوا به سادسا وهو التمسك بصيغة « إلى » فى حق الله تعالى . كقوله : « إلى ربها ناظرة »(٨٨) والنظر إلى الشىء يوجب رؤيته، فجاز أن يكون المراد من النظر هو الرؤية . على سبيل إطلاق اسم السبب على المسبب . وأيضا : حكى الله تعالى عن الخليل عليه السلام أنه قال : « إنى ذاهب إلى ربى سيهدين(٨٩) » وليس المراد منه : القرب بالجهة . فكذا ههنا . والله أعلم .

وأما الذى تمسكوا به سابعا . وهو قوله تعالى : « أأمنتم من فى السماء(٩٠) » ؟ فجوابه : إنه لا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها . ويدل عليه وجهان :

الأول : إنه قال : « وهو الذى فى السماء إله ، وفى الأرض(٩١) إله » وهذا يقتضى أن يكون المراد من كونه فى السماء ، ومن كونه فى الأرض معنى واحدا . ولما كان كونه فى الأرض ليس بمعنى الاستقرار ، فكذلك كونه فى السماء ، يجب أن لا يكون بمعنى الاستقرار . سلمنا . أنه يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها . لكنا نقول بموجبه : فلم لا يجوز أن يكون المراد من «أأمنتم من فى السماء(٩٢)» ؟ الملائكة الذين هم فى السماء ؟ لأنه ليس فى الآية(٩٣) ما يدل على أن الذى فى السماء هو الإله لا الملائكة . ولا شك أن الملائكة أعداء الكفار والفساق . سلمنا . أن المراد هو الله تعالى ، لكن لم لا يجوز أن يكون المراد من « أأمنتم من فى السماء » :

(٨٨) القيامة ٢٣ — (٨٩) الصافات ٩٩
(٩٠) الملك ١٧ — (٩١) الزخرف ٨٤
(٩٢) الملك ١١ : وفى خ بدل « أم امنتم من فى السماء » : أم
(٩٣) الكلام : ط ، الآية : خ

ملكه ؟ وخص السماء بالذكر لأنها أعظم من الأرض تفخيما للشأن .

وأما الذى تمسكوا به ثامنا . وهو لفظ الحجاب . فجوابه : لم لا يجوز أن يكون المراد من الحجاب : عدم الرؤية . وذلك لأن الحجاب يقتضى المنع من الرؤية ، فكان إطلاق لفظ الحجاب على المنع من الرؤية : مجازا من باب إطلاق اسم السبب على المسبب .

وأما الذى تمسكوا به تاسعا . وهو الآيات المشتملة على الرفع . كقوله تعالى : « بل رفعه الله إليه(٩٤) » وقوله : « والعمل الصالح يرفعه(٩٥) » فالجواب : إن الله تعالى لما رفعه الى موضع الكرامة ، ومكان آخر ، صح — على سبيل المجاز — أن يقال : إن الله تعالى رفعه إليه . كما أن الملك إذا عظم منصب إنسان(٩٦) حسن أن يقال : إنه رفعه من تلك الدرجة إلى درجة عالية ، وأنه قربه(٩٧) من نفسه . ومنه قوله تعالى : والسابقون السابقون : أولئك المقربون(٩٨) »

وأما الذى تمسكوا به عاشرا . وهو الآيات المشتملة على (لفظ(٩٩)) العندية : (فلم لا يجوز أن يكون المراد بالعندية : العندية بالشرف(١٠٠)) والدليل عليه : قوله عليه السلام — حكاية عن رب العزة — : « أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجلى » وقوله : « أنا عند ظن عبدى بى » بل هذا أقوى لان النصوص التى ذكروها تدل على أن الملائكة عند الله (وهذه النصوص

---

(٩٤) النساء ١٥٨
(٩٥) فاطر ١٠ (٩٦) انسانا : ط ، منصب انسان : خ
(٩٧) يريه : ط ، قربه : خ
(٩٨) الواقعة ١٠ — ١١ (٩٩) لفظ : ط
(١٠٠) فلا يجوز أن يكون المراد بالعندية : الحيز . بل المراد بها الشرف : ط

تدل على أن الله تعالى عند العبد . وأيضا : قال(١٠١) تعالى: «وإن له عندنا لزلفى»(١٠٢) وليس المراد بهذه العندية (العندية)(١٠٣) بالجهة فكذا هونا. فهذا هو الإشارة إلى الجواب عن الوجوه التي تمسكوا بها من القرآن في إثبات الجهة لله تعالى . و بالله التوفيق

وأما الأخبار التي تمسكوا بها . فنقول :

أما الخبر الأول : فاعلم أن من الناس من روى هذا الخبر على وجه آخر . فقال إنه عليه السلام قال : «وضع عرشه على السموات . هكذا » وقبب بإصبعه مثل القبة ، فإن حملنا الرواية على هذا الوجه ، فلا إشكال فيه البتة (وإما أن أخذنا بتلك الرواية . فقال الشيخ أبو سلمان الخطابي: إن الكيفية عن الله تعالى ، وعن صفاته : منتفية (١٠٤) والمقصود من هذا الكلام : التقريب والتفهيم وشرح عظمة الله تعالى من حيث يدركه فهم الإنسان (١٠٥) . وقوله : «وإنه يئط به » معناه إنه ليعجز عن جلاله وعظمته ، حتى يئط به ، إذا كان مغلوبا (١٠٦) وذلك لأن أطيط الرحل بالراكب إنما يكون لقوة مافوقه ، ولعجزه عن احتماله فهو عليه السلام يقرب (١٠٧) بهذا النوع (من التمسك عنده : معنى عظمته تعالى (١٠٨) وارتفاع عرشه ، ليعلم المخاطب أنه تعالى أجل وأعلى من أن يجعل شبيها لأحد من خلقه .

وأقول : إن ظاهر هذا الحديث يدل على كونه جعل متناهيا (في

---

(١٠١) ما بين القوسين : من خ

(١٠٢) من خ

(١٠٣) ص ٤٠

(١٠٤) الزيادة من خ

(١٠٥) السائل : ط

(١٠٦) معلولا : ط

(١٠٧) قريب : ط

(١٠٨) من عظمة اللـــه تعالى : ط

القوة (١٠٩)) وإلا لما (ينسبه بالقوة وعلى كونه معتمداً على عرشه محتاجاً إليه ،وإلا لما (١١٠))حصل الأطيط . وكل ذلك ينافى الألهية . فعلمنا : أنه لا بد فيه من حمل اللفظ على غير ظاهره .

وأما الخبر الثانى : وهو قوله عليه السلام . « لما قضى الله الخلق . كتب كتاباً فهو عنده فوق العرش » فالجواب عنه : ما تقدم من لفظ « عند » فى القرآن .

وأما الخبر الثالث : فجوابه : إن لفظ «أين ؟» كما يحمل سؤالا عن المكان فقد يحمل سؤالا عن المنزلة والدرجة يقال : أين فلان من فلان ؟ فلعل السؤال كان عن المنزلة ، وإشارتها إلى السماء . أى هو رفيع القدر جداً . وإنما اكتفى منها بتلك الإشارة لقصور عقلها ، وقلة فهمها . وهذا الجواب يصلح أن يكون جواباً عن تمسكهم بالخبر الثانى ، وهو لفظ « عنده » لان لفظ « عند » يذكر لبيان المنزلة والدرجة .

ومن هذا الباب أيضاً : أن رجلا قال للنبى ﷺ: أين كان ربنا قبل أن يخلق السماء ؟ فقال عليه السلام : « فى عماء تحته هواء ، وفوقه هواء » وهذا يروى على وجهين :

أحدهما : بالمد وهو السحاب الرقيق .

والثانى : بالقصر . فإذا روى مقصوراً كان المعنى : إنه تعالى كان وحده ولم يكن معه غيره . شبه العدم بالعمى . فكأنه قال : لم يكن شىء سواه ، لا فوق ولا تحت (ولا شمال ولا يمين(١١١)) فإذا قيل : كان فى

---

(١٠٩) فى القـــوة : ط (١١٠) من خ

(١١١) من ط

عمى . فالمعنى(١١٢) أنه تعالى كان فيه بمعنى القدرة والتدبير . والرواية الأولى : أولى . لما روى عن عمران بن الحصين،(١١٣) قال : قال (رجل لرسول الله ﷺ(١١٤)) أخبرنا عن أول هذا الأمر ؟ قال : « كان الله ولم يكن معه شيء » وهذا يدل على أن رواية العمى - بالقصر - : أولى من المد .

ومن هذا الباب أيضا : ماروى أنس - رضى الله عنه - قال : كان جبريل عند النبي ﷺ فأتاه ملك . فقال : أين تركت ربنا ؟ فقال : فى الأرضين فجاء آخر . فقال : أين تركت ربنا ؟ فقال : فى سبع سموات فجاءه آخر . فسأله عنه ؟ فقال : فى المشرق . وآخر فى المغرب . والتأويل : إنه على وفق قوله تعالى : « وهو الذى فى السماء إله ، وفى الأرض إله(١١٥) » وقوله : « وهو الله فى السموات وفى الأرض(١١٦) » وقوله : « فأينما تولوا فثم وجه الله(١١٧) » أى هو تعالى فى كل مكان بالحفظ والتدبير والإلهية .

وأما قصة المعراج . فالمقصود : أنه يريه الله - تعالى - أنواع مخلوقاته فى العالم العلوى والعالم السفلى ، لتكون مشاهداته للدلائل أكثر ، فتصير نفسه أقوى وأكمل . كما فى حق الخليل - عليه السلام -

وأما قوله : « ثم دنا فتدلى . فكان قاب قوسين أو أدنى(١١٨) » ففيه وجوه :

---

(١١٢) معناه : ط

(١١٣) خصين : خ

(١١٤) زيادة

(١١٥) الزخرف ٨٤

(١١٦) الأنعام ٣

(١١٧) البقرة ١١٥

(١١٨) النجم ٨ - ٩

الأول : إن هذا الدنو دنو المنزلة والكرامة . كقوله تعالى : « واسجد واقترب(١١٩) » وقال عليه السلام - حكاية عن الله تعالى — : « من تقرب إلى شبراً ، تقربت إليه ذراعا »

الثانى : « ثم دنا فتدلى » أى جبريل دنا من محمد — عليهما السلام — والدليل عليه : قوله تعالى فى آية أخرى : (ولقد رآه بالأفق المبين(١٢٠)) ثم لما دنا جبريل من محمد — عليهما السلام - حصل الوحى من الله تعالى إليه ولهذا قال(١٢١) : « فأوحى إلى عبده ما أوحى(١٢٢) »

وأما الجواب عن التمسك بقول فرعون « ياهامان ابن لى صرحا »(١٢٢) فهو أن هذا الكلام من فرعون . وهو معارض بأن موسى - عليه السلام - لم : يقل الرب فى السماء ، بل قال : « رب السماء(١٢٣) » ثم إن فرعون كان قد ظن فيه أن الإله مستقر فى السماء . فهذا هو الجواب عن هـــذه الشبهة (وبالله التوفيق(١٢٤))

---

(١١٩) آخر العلق
(١٢٠) التكوير ٢٣
(١٢١) النجم ١٠
(١٢٢) غافــر ٣٦
(١٢٣) الشعراء
(١٢٤) سقط خ

الفصل الحادى والثلاثون

فى

كلام كلى فى أخبار الآحاد

نقول : أما التمسك بخبر الواحد فى معرفة الله تعالى فغير جائز .ويدل عليه وجوه :

الاول : إن أخبار الآحاد مظنونة . فلا يجوز التمسك بها فى معرفة الله تعالى وصفاته . وإنما قلنا . إنها مظنونة . وذلك لأنا أجمعنا على أن الرواة ليسوا معصومين . وكيف؟ «والروافض» لما اتفقوا على عصمة «على» (رضى الله عنه[1]) وحده . هؤلاء المحدثون كفروهم . وإذا كان القول بعصمة «على» - كرم الله وجهه - يوجب عليهم تكفير القائلين بعصمة «على» فكيف يمكنهم القول بعصمة هؤلاء الرواة ؟ وإذا لم يكونوا معصومين ، كان الخطأ عليهم جائزاً ، والكذب عليهم جائزاً . وحينئذ لا يكون صدقهم معلوما ، بل مظنونا . فثبت : أن خبر الواحد مظنون . فوجب أن لا يجوز التمسك به . لقوله تعالى : « إن الظن لا يغنى من الحق شيئا»[2] ولقوله تعالى فى صفة الكفار : « إن يتبعون إلا الظن»[3] ولقوله : « ولا تقف ما ليس لك به علم»[4] ولقوله : « وأن تقولوا على الله مالا تعلمون[5] » ترك العمل فى فروع الشريعة - لأن المطلوب فيها الظن - فوجب أن يبقى فى مسائل الأصول على هذا الأصل .

---

(١) سقط خ

(٢) النجم ٢٨

(٣) النجم ٢٨

(٤) الاسراء ٣٦

(٥) الأعراف ٣٣

والعجب من الحشوية . أنهم يقولون : الاشتغال بتأويل الآيات المتشابهة . غير جائز . لأن تعيين ذلك التأويل : مظنون . والقول بالظن فى القرآن (لا يجوز[٦]) ثم إنهم يتكلمون فى ذات الله تعالى وصفاته بأخبار الآحاد ، مع أنها فى غاية البعد عن القطع واليقين . وإذا لم يجوزوا تفسير ألفاظ القرآن بالطريق المظنون ، فلأن يمتنعوا عن الكلام فى ذات الحق تعالى ، وفى صفاته، بمجرد الروايات الضعيفة أولى .

الثانى : إن أجل طبقات الرواة قدراً ، وأعلاهم منصباً : الصحابة — رضى الله عنهم — ثم إنا نعلم ، أن رواياتهم لا تفيد القطع واليقين. والدليل عليه : أن هؤلاء المحدثين رووا عنهم : أن كل واحد منهم طعن فى الآخر ، ونسبه إلى ما لا ينبغى .

أليس من المشهور : أن عمر طعن فى خالد بن الوليد ؟ وأن ابن مسعود وأبا ذر ، كانا يبالغان فى الطعن فى عثمان ؟ ونقل عن عائشة — رضى الله عنها — أنها بالغت فى الطعن فى عثمان .

وأليس أن عمر قال فى عثمان : إنه يحاف بأقاربه ؟ وقال فى طلحة والزبير : أشياء أخر ، تجرى هذا المجرى .

أليس أن علياً (كرم الله وجهه)[٧] سمع أن أبا هريرة يوماً كان يقول : أخبرنى خليلى أبو القاسم . فقال له على : متى كان خليلك ؟

أليس أن عمر - رضى الله عنه - نهى أبا هريرة عن كثرة الرواية ؟

أليس أن ابن عباس (رضى الله عنهما)[٨] طعن فى خبر أبى سعيد فى الحرق ، وطعن فى خبر أبى هريرة فى غسل اليدين . وقال كيف يصنع (بمهور أمنا)[٩] ؟

---

(٦) غير جائز : خ
(٧) كرم الله وجهه : ط
(٨) من خ
(٩) طهرا منا : ط

أليس أن أباهريرة لما روى : « من أصبح جنبا فلا صوم له» طعنوا فيه؟

أليس أن ابن عمر لما روى : « أن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه » : طعنت عائشة فيه ، بقوله تعالى : « ولا تزر وازرة وزر أخرى »(١٠)

أليس انهم طعنوا فى خبر فاطمة بنت قيس ، وقالوا : لا ندع كتاب ربنا ، وسنة نبينا ، لخبر امرأة ، لا ندرى أصدقت أم كذبت ؟

أليس أن عمر طالب أبا موسى الأشعرى فى خبر الاستئذان بالشاهد وغلظ الأمر عليه ؟

أليس أن علياً كان يستحلف الرواة ؟

أليس أن عليا قال لعمر (رضى الله عنهما)(١١) فى بعض الوقائع : إن قاربوك فقد غشوك ؟

واعلم : أنك إذا طالعت كتب الحديث ، وجدت من هذا الباب مالا يعد ولا يحصى .

وإذا ثبت هذا ، فنقول : الطاعن . إن صدق ، فقد توجه الطعن على المطعون، وإن كذب فقد توجه على الطاعن . فكيف كان فتوجه الطعن(١٢) لازم إلا أنا قلنا : إن الله تعالى أثنى على الصحابة - رضى الله عنهم — فى القرآن على سبيل العموم . وذلك يفيد ظن الصدق . ولهذا الترجيح قبلنا رواياتهم فى فروع الشريعة . أما الكلام فى ذات الله وصفاته ، فكيف يمكن بناؤه على (هذه)(١٣) الروايات الضعيفة ؟

الثالث : وهو أنه اشتهر فيما بين الأمة : أن جماعة من الملاحدة ، وضعوا أخباراً منكرة ، واحتالوا فى ترويجها على المحدثين . والمحدثون

---

(١٠) فاطـــر ١٨

(١١) من خ

(١٢) فالطعن : خ

(١٣) على الرواية : خ

اسلامة قلوبهم ماعرفوها ، بل قبلوها . وأى منكر فوق وصف الله تعالى بما يقدح فى الإلهية ، ويبطل الربوية ؟ فوجب القطع فى أمثال هذه الأخبار بأنها موضوعة . وأما البخارى والقشيرى فهما ما كانا عالمين بالغيوب ، بل اجتهدا واحتاطا بمقدار طاقتهما ، وأما اعتقاد أنهما علما جميع الأحوال الواقعة فى زمان الرسول ﷺ إلى زماننا ، فذلك لايقوله عاقل . وغاية مافى الباب : أنا نحسن الظن بهما ، وبالذين رويا عنهم إلا أنا (إذا)(١٤) شاهدنا خبرا مشتملا على منكر ، لايمكن إسناده إلى الرسول ﷺ قطعنا بأنه من أوضاع الملاحدة ، ومن ترويجاتهم على أولئك المحدثين .

الرابع : إن هؤلاء المحدثين يخرجون الروايات بأقل العلل . مثل : إنه كان مائلا إلى حب « على » ، فكان رافضيا ، فلا تقبل روايته . ومثل : كان «معبد الجهنى» قائلا بالقدر ، فلا تقبل روايته . وما كان فيهم عاقل يقول : إنه وصف الله تعالى بما يبطل إلهيته وربوبيته ، فلا تقبل روايته (إن)(١٥) هذا من العجائب .

الخامس : إن الرواة الذين سمعوا هذه الأخبار من الرسول ﷺ ما كتبوها عن لفظ الرسول ، بل سمعوا شيئا فى مجلس ، ثم أنهم رووا تلك الأشياء بعد عشرين سنة أو أكثر . ومن سمع شيئا فى مجلس مرة واحدة ، ثم رواه بعد العشرين والثلاثين ، لا يمكنه رواية تلك الألفاظ بأعيانها . وهذا كالمعلوم بالضرورة . وإذا كان الأمر كذلك ، كان القطع حاصلا بأن شيئا من هذه الألفاظ : ليس من ألفاظ الرسول ﷺ بل ليس ذلك إلا من ألفاظ الراوى وكيف يقطع بأن هذا الراوى (ما)(١٦)

---

(١٤) اذا : سقط : خ

(١٥) ان : ط واعلم أن الشيخ « زاهد الكوثرى » كان يقول بذلك ، فقد طعن فى بعض المفسرين بأنه مجسم .

(١٦) ما : خ

سمع ماجرى فى ذلك المجلس ؟ فإن من سمع كلاما فى مجلس واحد ، ثم إنه ما كتبه ، وما كرر عليه كل يوم ، بل ذكره بعد عشرين سنه أو ثلاثين . فالظاهر : أنه ينسى منه شيئا كثيرا ، أو يتشوش عليه نظم الكلام وترتيبه وتركيبه . ومع هذا الاحتمال فكيف يمكن التمسك به فى معرفة ذات الله تعالى وصفاته ؟

واعلم : أن هذا الباب كثير الكلام . إلا أن القدر الذى أوردناه كاف فى بيان أنه لا يجوز التمسك فى أصول الدين بأخبار الآحاد (والله أعلم)(١٧)

---

(١٧) والله أعلم : ط

الفصل الثانى والثلاثون
فى
أن البراهين العقلية اذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحـال فيها ؟

اعلم : أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شىء ، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك . فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة : إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل — فيلزم تصديق النقيضين وهو محال — وإما أن نبطلهما[1] — فيلزم تكذيب النقيضين . وهو محال — (وإما أن تكذب الظواهر النقلية ، وتصدق الظواهر العقلية)[2] وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية — وذلك باطل — لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية ، إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية : إثبات الصانع ، وصفاته ، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات على (يد)[3] محمد ﷺ ولو صار القدح فى الدلائل العقلية القطعية ، صار العقل متهما ، غير مقبول القول . ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول فى هذه الأصول . وإذا لم تثبت هذه الأصول ، خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة . فثبت : أن القدح فى العقل لتصحيح النقل ، يفضى إلى القدح فى العقل والنقل معا . وإنه باطل . ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن (يقطع بمقتضى)[4] الدلائل العقلية (٥) القاطعة : بأن هذه الدلائل

---

(١) نبطـل : ط (٢) زياده ح (٣) يـد : خ

(٤) نقطع بنقيض : خ (٥) النقليـة : خ

النقلية   إما أن يقال إنها غير صحيحة ، أو (يقال : إنها صحيحة) (٦) إلا أن المراد منها غير ظواهرها . ثم إن جوزنا التأويل : اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل . وإن لم تجوز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى . فهذا هو القانون الكلى المرجوع إليه فى جميع المتشابهات (وبالله التوفيق)(٧)

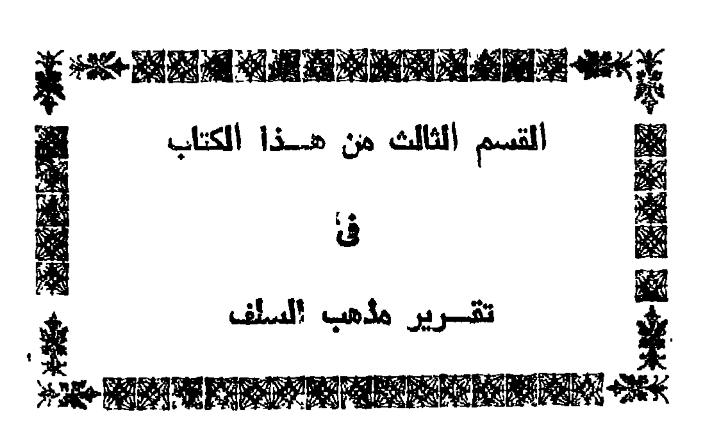
---

(٦) ان كانت صحيحة : خ

(٧) من ط — واعلم:أن القانون الكلى الذى يقول به الامام فخرالدين— وهو القانون الصحيح — لم يأخذه عن الغزالى والجوينى وغيرهما من علماء المدرسة الأشعرية فحسب ، بل هذا القانون مفصل فى كتاب « الفصل » لابن حزم الأندلسى ، فى الجزء الأول . وابن حزم — رحمه الله — متعصب له أكثر من تعصب الامام فخر الدين . وقد نظم صاحب « المنتخب الجليل » شعرا فى هذا القانون . هو :

اذا ما النقل خالف حكم عقل   نؤله . فنكسبه رجوعا
لأن العقل أصل النقل مهما   يخالف أصله ، سقطا جميعا

والشيخ ابن تيمية يقول فى « درء تعارض العقل والنقل » : « اذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع » وقوله صحيح فى تعليل أحكام الشريعة . فلو قال انسان ما : ما الحكمة فى تحريم لحم الجمل على بنى اسرائيل . لأن العقل يقول ان لحم الجمل كسائر لحوم الأنعام غير مضر للصحة ؟ من الممكن ان يقول الشيخ ابن تيمية فى هذا وشبهه : ان الشرع يقدم لأن أحكام الله لا تعلل لأن مشرعها أحكم من بنى البشر . وقوله غير صحيح فى آيات الكتاب — وما القانون الا فى آيات الكتاب ، وابن تيمية يشاغب ليمنع المجاز فى آيات الكتاب — فان قول الله تعالى ان المنافقين « نسوا الله فنسيهم » قول شرعى والنسيان غير جائز على الله . وهذا قول عقلى . والتعارض هنا حاصل بين ظاهر النص الشرعى الذى يثبت نسيانا لله الذى لا ينسى . وبين الحكم العقلى الذى يمنع النسيان عن الله الذى لا ينسى . وعليه . فلا بد من التأويل . ويتعين ان يقدم الحكم العقلى الذى هو عدم النسيان ، على ظاهر الحكم الشرعى الذى يثبت النسيان . هذا هو قانون الامام فخر الدين . وعلى قانونه نقول فى هذا النص : ان النسيان على المجاز هو الاهمال . أى تعاليم الله فأهملهم الله ونزع منهم عنايته ورحمته .



القسم الثالث من هـذا الكتاب

في

تقـرير مذهب السلف

وفيه فصـول :

الفصل الأول

في

أنه هل يجوز أن يحصل في كتاب الله تعالى ، ما لا سبيل لنا الى العلم به ؟

اعلم : أن كثيرا من الفقهاء والمحدثين والصوفية ، يجوزون ذلك . والمتكلمون ينكرونه . واحتجوا بالآيات والأخبار (والمعقول[1]) .

أما الآيات فكثيرة .

أحدها : قوله تعالى : « أفلا يتدبرون القرآن ، أم على قلوب أقفالها[2] » أمر الناس بالتدبر في القرآن . ولو كان القرآن غير مفهوم ، فكيف يأمرنا بالتدبر فيه ؟

الثاني : قوله تعالى : « أفلا يتدبرون القرآن ؟ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا[3] » ، فكيف يأمرنا بالتدبر فيه ، لمعرفة نفي التناقض في الاختلاف ، مع أنه غير مفهوم للخلق ؟

الثالث : قوله تعالى : « وإنه لتنزيل رب العالمين ، نزل به الروح الأمين ، على قلبك . لتكون من المنذرين ، بلسان عربي مبين[4] » ، ولو لم يكن مفهوما ، فكيف يمكن أن يكون الرسول منذرا به ؟

---

(١) سقط خ
(٢) محمد ٢٤
(٣) النساء ٨٢
(٤) الشعراء ١٩٢ ــ ١٩٥

وأيضا : قوله : «بلسان عربي مبين[٥]» يدل على أنه نازل بلغة العرب ، وإذا كان كذلك ، وجب أن يكون معلوما .

الرابع : قوله تعالى : « لعلمه الذين يستنبطونه منهم[٦] » والاستنباط منه لا يمكن إلا بعد الإحاطة بمعناه .

الخامس : قوله تعالى : « تبيانا لكل شيء[٧] » وقوله : « ما فرطنا في الكتاب من شيء »[٨]

السادس : قوله تعالى : « هدى للمتقين[٩] » ، وما لا يكون معلوما لا يكون هدى .

السابع : قوله تعالى : «حكمة بالغة[١٠]» وقوله : « وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين[١١] » وكل هذه الصفات لا تحصل في غير المعلوم .

الثامن : قوله تعالى : « قد جاءكم من الله نور ، وكتاب مبين[١٢] » ولا يكون مبينا إلا وأن يكون معلوما .

التاسع : قوله تعالى : « أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم؟ إن في ذلك لرحمة وذكرى[١٣] » فكيف يكون الكتاب كافيا ، وكيف يكون ذكرى ، مع أنه غير مفهوم ؟

العاشر : قوله تعالى : « هذا بلاغ للناس ، ولينذروا به[١٤] » فكيف

---

(٥) الشعراء ١٩٥
(٦) النساء ٨٣
(٧) النحل ٨٩
(٨) الأنعام ٣٨
(٩) البقرة ٢
(١٠) القمر ٥
(١١) يونس ٥٧
(١٢) المائدة ١٥
(١٣) العنكبوت ٥١
(١٤) ابراهيم ٥٢

يكون بلاغا ، وكيف يقع الإنذار به ، وهو غير معلوم ؟ وقال فى آخر الآية : « وليذكر أولو الألباب[١٥] » ، وإنما يكون كذلك إذا كان معلوما.

الحادى عشر : قوله تعالى : « قد جاءكم برهان من ربكم ، وأنزلنا إليكم نورا مبينا[١٦] » فكيف يكون برهانا ونورا مبينا ، مع أنه غير معلوم .

الثانى عشر : قوله تعالى : « فمن اتبع هداى ، فلا يضل ولا يشقى. ومن أعرض عن ذكرى ، فإن له معيشة ضنكا[١٧] » ، وكيف يمكن اتباعه تارة ، والإعراض عنه أخرى ، مع أنه غير معلوم ؟

الثالث عشر : قوله تعالى : « إن هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم[١٨] » وكيف يكون هاديا ، مع أنه غير معلوم للبشر ؟

الرابع عشر : قوله عز وجل : « آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه[١٩] » إلى قوله : « سمعنا وأطعنا » والطاعة لا تمكن إلا بعد العلم. فوجب كون القرآن مفهوما .

* * *

وأما الأخبار . فقوله ﷺ : « إنى تركت فيكم ما إن تمسكتم به ، لن تضلوا . كتاب الله ، وعترتى[٢٠] » وكيف يمكن التمسك به ، وهو غير معلوم ؟ وعن على – رضى الله عنه – عن النبى ﷺ أنه قال : « عليكم بكتاب الله . فيه نبأ ما قبلكم ، وخبر ما بعدكم ، وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل . من تركه من جبار قصمه الله ، ومن ابتغى الهدى

---

(١٥) ابراهيم ٥٢
(١٦) النساء ١٧٤
(١٧) طـه ١٢٣ — ١٢٤
(١٨) الاسراء ٩
(١٩) البقرة ٢٨٥
(٢٠) «سنتى وعترتى» : ط

فى غيره ، أضله الله . هو حبل الله المتين ، والذكر الحكيم ، والصراط المستقيم . هو الذى لا تزيغ به الأهواء ، ولا يشبع منه العلماء ، ولا يخلق على كثرة الرد ، ولا تنقضى عجائبه . من قال به صدق ، ومن حكم به عدل ومن خاصم به أفلح ، ومن دعى إليه هدى إلى صراط مستقيم »

وأما المعقول . فمن وجوه :

* * *

الأول : إنه لو ورد فى القرآن شىء لاسبيل لنا إلى العلم به ، لكانت تلك المخاطبة تجرى مجرى مخاطبة العربية بالزنجية . وهو غير جائز .

الثانى : المقصود من الكلام : الإفهام ، ولولم يكن مفهوما ، لكان عبثا.

الثالث : إن التحدى وقع بالقرآن . وما لم يكن معلوما ، لم يجز التحدى به .

فهذا مجموع كلام المتكلمين (وبالله التوفيق)[٢١]

* * *

احتج مخالفوهم بالآية ، والخبر ، والمعقول .

أما الآية . فمن وجهين .

الأول : قوله تعالى فى صفة المتشابهات : « وما يعلم تأويله إلا الله[٢٢]» والوقف ههنا لازم . وسيأتى دليله إن شاء الله ،

الثانى : الحروف المقطعة المسطورة[٢٣] فى أوائل السور .

وأما الخبر . فقوله عليه السلام : « إن من العلم كهيئة المكنون ، لا يعلمها إلا العلماء بالله . فإذا نطقوا به أنكره أهل الغرة بالله »

---

(٢١) من ط (٢٢) آل عمران ٧

(٢٣) المذكورة : ط

وأما المعقول : فهو أن الأفعال التى كلفنا بها قسمان : منها ما نعرف وجه الحكمة فيه على الجملة بعقولنا ، كالصلاة والزكاة والصوم . فإن الصلاة تواضع وتضرع للخالق ، والزكاة إحسان إلى المحتاجين ، والصوم قهر النفس . ومنها ما لا نعرف وجه الحكمة فيه ، كأفعال الحج . فإنا لا نعرف وجه الحكمة فى رمى الجمرات ، والسعى بين الصفا والمروة . ثم اتفق المحققون على أنه كما يحسن من الحكيم تعالى أن يأمر عباده بالنوع الأول ، فكذا يحسن بالنوع الثانى . لأن الطاعة من النوع الأول لا تدل على كمال الانقياد ، لاحتمال أن المأمور ، إنما أتى به لما عرفه بعقله من وجه المصلحة فيه . أما الطاعة فى النوع الثانى فإنها تدل على كمال الانقياد ، ونهاية التسليم ، لأنه لما لم يعرف فيه وجه المصلحة البتة ، لم يكن إتيانه به ، إلا لمحض الانقياد والتسليم . وإذا كان الأمر كذلك فى الأفعال ، فلم لا يجوز الأمر كذلك فى الأقوال ؟ وهو أن الذى أنزله الله علينا ، وأمرنا بتعظيمه فى قرآنه ، ينقسم إلى قسمين : منه ما يعرف معناه (ونحيط[٢٤]) بفحواه ، ومنه ما لا نعرف معناه البتة ، ويكون المقصود من إنزاله والتكليف بقراءته وتعظيمه : ظهور كمال العبودية والانقياد لأوامر الله تعالى .

بل ههنا فائدة أخرى : وهى أن الإنسان إذا وقف على المعنى ، وأحاط به ، سقط وقعه عن القلب ، وإذا لم يقف على المقصود مع جزمه بأن المتكلم بذلك أحكم الحاكمين ، فإنه يبقى قلبه ملتفتا إليه أبدا ، ومفتكرا فيه أبدا .

ولباب التكليف : اشتغال السر بذكر الله تعالى ، والتفكر فى كلامه

---

(٢٤) ولا نحيط : ط

فلا يبعد أن يقال : إن فى بقاء العبد ملتفت الذهن مشتغل الخاطر بذلك أبدا : مصلحة عظيمة له . فيتعبد الله تعالى بذلك ، تحصيلا لهذه المصلحة .

فهـــذا ما عندى من كلام الفريقين فى هـذا البـاب (وبالله التوفيق[٢٥])

---

(٢٥) سقط خ

الفصـــل الثـــانى

فى

وصف القرآن بأنه محكم ومتشابه

اعـلم : أن كتاب الله تعالى : دل على أنه بكليته محكم ، ودل على أنه بكليته متشابه ، ودل على أن بعضه محكم و بعضه متشابه .

أما الذى يدل على أنه بكليته محكم: فهو قوله تعالى: «آلر . كتاب أحكمت آياته(١)» — «آلر . تلك آيات الكتاب الحكيم»(٢) قد ذكر فى هاتين الآيتين :أن جميعه محكم . والمراد من المحكم بهذا المعنى: كونه حقاً فى ألفاظه، وكونه حقاً فى معانيه . وكل كلام سوى القرآن ، فالقرآن أفضل منه فى لفظه ومعناه . وأن أحداً من الخلق لا يقدر على (الإتيان بكلام)(٣) يساوى القرآن فى لفظه ومعناه . والعرب تقول فى البناء الوثيق ، والعهد الوثيق ، الذى لا يمكن حله(٤) : إنه محكم . فهذا معنى وصف كل القرآن بأنه محكم .

وأما الذى يدل على أنه بكليته متشابه : فهو قوله تعالى : «كتاباً متشابهاً»(٥) والمعنى : أنه يشبه بعضه بعضا فى الحسن والفصاحة ، ويصدق بعضه بعضا . وإليه الإشارة بقوله تعالى : «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا» أى لكان بعضه وارداً على نقيض الآخر ، ولتفاوت نسق الكلام فى الجزالة والفصاحة .

وأما الذى يدل على أن بعضه محكم ، وبعضه متشابه . فهو قوله تعالى :

---

(١) أول هود (٢) أول لقمان (٣) كلام : خ
(٤) نقضه : ط (٥) الزمر ٢٣

هو الذى أنزل عليك الكتاب . منه آيات محكمات — هن أم الكتاب — وأخر متشابهات »(٦) ولابد لنا من تفسير المحكم والمتشابهة بحسب أصل اللغة ، ثم من تفسيرهما فى عرف الشريعة . أما المحكم فى اللغة : فالعرب تقول حكمت وأحكمت وحكمت ، بمعنى : رددت (ومنعت)(٧) والحاكم يمنع الظالم عن الظلم ، وحكمة اللجام تمنع الفرس عن الاضطراب . وفى حديث النخعى : « أحكم اليتيم كما تحكم ولدك » أى امنعه من الفساد . وقوله : « أحكموا سفهاءكم » أى امنعوهم . وبناء محكم أى وثيق يمنع من تعرض له . وسميت الحكمة حكمة ، لأنها تمنع الموصوف بها عما لا ينبغى . وأما المتشابه : فهو أن يكون أحد الشيئين متشابها للآخر ، بحيث يعجز الذهن عن التمييز . قال (الله)(٨) تعالى : « إن البقر تشابه علينا »(٩) وقال : « تشابهت قلوبهم »(١٠) ومنه اشتبه الأمر . إذا لم يفرق بينهما . ويقال لأصحاب المخاريق : أصحاب الشبهات . وقال عليه السلام : الحلال بين والحرام بين . وبينهما أمور مشتبهات ، وفى رواية (أخرى)(١١) « متشابهات » . فهذا تحقيق الكلام فى المحكم والمتشابه ، بحسب أصل اللغة .

وأما فى عرف العلماء . فاعلم : أن الناس قد أكثروا فى تفسير المحكم والمتشابه ، وكتب من تقدمنا مشتملة عليهما . والذى عندى فيه : أن اللفظ الذى جعل موضوعاً لمعنى . إما أن يكون محتملا لغير ذلك المعنى ، أو لا يكون ؟ فإن كان موضوعاً لمعنى ولم يكن محتملا لغيره فهو النص ، وإن كان محتملا لغير ذلك المعنى . فإما أن يكون احتماله لأحدهما راجحاً على الآخر ، وإما أن لا يكون . بل يكون احتماله لهما على السوية . فإن كان

---

(٦) آل عمران ٧
(٧) سقط خ
(٨) الله : خ
(٩) البقرة ٧٠
(١٠) البقرة ١١٨
(١١) اخرى : سقط خ

احتماله لأحدهما راجحاً على احتماله للآخر، كان ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهراً، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولا ، وأما إن كان احتماله لهما على السوية . كان اللفظ بالنسبة إليهما معاً مشتركا ، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين(١٢) مجملا(١٣) فخرج من هذا التقسيم: أن اللفظ إما أن يكون نصاً أو ظاهراً أو مجملا، أو مؤولا. فالنص والظاهر يشتركان في حصول الترجيح، إلا أن النص راجح مانع من النقيض، والظاهر راجح غير مانع من النقيض (فالنص والظاهر يشتركان في حصول الترجيح)(١٤) وهذا القدر هو المسمى بالمحكم . وأما المجمل والمؤول . فهما يشتركان في أن دلالة اللفظ غير راجحة . إلا أن المجمل لا رجحان فيه بالنسبة إلى كل واحد من الطرفين (والمؤول فيه رجحان بالنسبة إلى طرف المشترك ، وهو عدم)(١٥) الرجحان بالنسبة إليه ، وهو المسمى بالمتشابه ، لأن عدم الفهم حاصل فيه

ثم اعلم : أن اللفظ إذا كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية . فهنا يتوقف الذهن . مثل القرء بالنسبة إلى الحيض والطهر . وإنما الصعب المشكل : أن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحاً في أحد المفهومين ، ومرجوحاً في الآخر . ثم إن الراجح يكون باطلا ، والمرجوح حقاً . مثاله من القرآن : قوله تعالى : « وإذا أردنا أن نهلك قرية . أمرنا مترفيها ففسقوا فيها »(١٦) فظاهر هذا الكلام : أنهم يؤمرون بأن يفسقوا . ومحكمه: قوله تعالى : « إن الله لا يأمر بالفحشاء »(١٧) ردأ على الكفار

---

(١٢) المعنيين : ط (١٣) محتملا : ط

(١٤) ما بين ملقوسين : سقط خ

(١٥) ما بين القوسين : سقط خ (١٦) الاسراء ١٦

(١٧) الأعراف ٢٨

فيما حكى عنهم : « وإذا فعلوا فاحشة . قالوا . وجدنا عليها آباءنا . والله أمرنا بها »)(١٨)

وكذلك قوله تعالى : « نسوا الله فنسيهم »(١٩) (وظاهر النسيان ما كان عند العلم ، ومرجوحه الترك في قوله تعالى : « فأنساهم أنفسهم »(٢٠)) ومحكمة قوله : « وما كان ربك نسيا »(٢١) وقوله : « لا يضل ربى ولا ينسى »(٢٢)

فهذا تلخيص الكلام فى تفسير المحكم والمتشابه . وبالله التوفيق .

---

(١٥) الأول : ط
(١٦) معينا نفى : ط
(١٧) مطرودا : ط
(١٨) حاصل : ط
(١٩) هو : ط
(٢٠) من خ
(٢١) الروايات : ط
(٢٢) سقط خ

الفصـل الثالث
فى
الطريق الذى يعرف به كون الآية محكمة أو متشابهة

اعلم : أن هذا موضع عظيم وذلك لأن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعى أن الآيات الموافقة (لمذهبه : محكمة ، والآيات الموافقة)(١) لمذهب الخصم : متشابهة . فالمعتزلى يقول : إن قوله : «فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر» : محكم . وقوله : «وما تشاءون إلا أن يشاء الله» : متشابه . والسنى يقلب القضية فى هذا الباب والأمثلة كثيرة . فلا بد ههنا من قانون أصلى يرجع إليه فى هذا الباب . فنقول . إذا كان لفظ الآية والخبر ظاهرا فى معنى . فإنما يجوز لنا ترك ذلك الظاهر بدليل منفصل ، وإلا لخرج الكلام عن أن يكون مفيدا ، ولخرج القرآن عن أن يكون حجة . ثم ذلك الدليل المنفصل إما أن يكون لفظيا أو عقليا .

أما (القسم(٢)) الأول . فنقول هذا إنما يتم إذا حصل من ذينك الدليلين اللفظيين: تعارض . وإذا وقع التعارض بينهما ، فليس ترك أحدهما لإبقاء الآخر ، أولى من العكس . اللهم إلا أن يقال: أحد الدليلين قاطع ، والآخر ظاهر . والقاطع راجح على الظاهر . أو يقال: كل واحد منهما ، وإن كان ظاهرا ، إلا أن أحدهما أقوى. إلا أنا نقول: أما الأول فباطل . لأن الدلائل اللفظية لا تكون قطعية ، لأنها موقوفة على نقـل اللغات ، ونقل وجوه النحو والتصريف ، وعلى عدم الاشتراك ، والمجاز،

---

(١) زيادة من خ (٢) القسم الأول : ط ـ القسم : خ

والتخصيص ، والإضمار ، وعلى عدم المعارض النقلى والعقلى. وكل واحدة من هذه المقدمات . مظنونة . والموقوف على المظنون . أولى أن يكون مظنونا . فثبت : أن شيئا من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعيا .

وأما الثانى : وهو أن يقال : أحد الظاهرين أقوى من الآخر ، إلا أن على هذا التقدير يصير ترك أحد الظاهرين لتقرير الظاهر الثانى : مقدمة ظنية . والظنون لا يجوز التعويل عليها فى المسائل العقلية القطعية . فثبت بما ذكرنا : أن صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح . لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنع . وإذا حصل هذا المعنى ، فعند ذلك يجب على المكلف أن يقطع بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ ، ليس ما أشعر به ظاهره . ثم عند هذا المقام : من جوز التأويل عدل إليه ، ومن لم يجوزه، فوض علمه إلى الله تعالى(وبالله التوفيق(٣)).

---

(٣) سقط خ

الفصل الرابع

فى

تقرير مذهب السلف

حاصل هذا المذهب : أن هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها ، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ، ولا يجوز الخوض فى تفسيرها . وقال جمهور المتكلمين: بل يجب الخوض فى تأويل تلك المتشابهات .

واحتج السلف على صحة مذهبهم بوجوه :

الأول : التمسك بوجوب الوقف على قوله تعالى : « وما يعلم تأويله إلا الله[1] » . والذى يدل على أن الوقف واجب وجوه :

الأول : إن ما قبل هذه الآية يدل على أن طلب المتشابه مذموم حيث قال : « فأما الذين فى قلوبهم زيغ ، فيتبعون ما تشابه منه ، ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله[2] » فلو كان طلب المتشابه جائزا ، لما ذم الله تعالى على ذلك فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد منه : طلب وقت قيام الساعة ، كما فى قوله تعالى : « يسئلونك عن الساعة أيان مرساها ؟ قل : إنما علمها عند ربى[3] » ويحتمل أن يكون المراد منه: طلب العلم بمقادير الثواب والعقاب، وطلب الأوقات التى يظهر فيها الفتح والنصر . كما قالوا : « لو ما تأتينا

---

(١) آل عمران ٧ (٢) آل عمران ٧

(٣) الأعراف ١٨١

بالملائكة(٤) » قيل : إنه تعالى لما قسم الكتاب إلى قسمين : محكم ومتشابه، ودل العقل على صحة هذه القسمة — من حيث إن حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم ، وحمله على معناه الذى ليس راجحا : هو المتشابه . ثم إنه تعالى : ذم طريقة من طلب تأويل المتشابه — كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض : تركا للظاهر .

الثانى : إن الله تعالى مدح الراسخين فى العلم بأنهم يقولون: «آمنا به»(٥) وقال فى سورة البقرة : « فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم(٦)» فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل ، لما كان لهم فى الإيمان به مزيد(٧) مدح . لأن كل من عرف شيئا على سبيل التفصيل آمن به . أما الراسخون فى العلم فهم الذين علموا بالدلائل القطعية العقلية أنه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات ، وعلموا أن القرآن كلام الله تعالى ، وعلموا أنه لا يتكلم بالباطل ولا بالعبث. فإذا سمعوا آية دلت القواطع على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مرادا لله تعالى ، بل مراد الله تعالى منها غير ذلك الظاهر . ثم فوضوا تعيين ذلك المراد إلى علمه ، وقطعوا بأن ذلك المعنى — أى معنى كان — ؟ هو الحق والصواب . فهؤلاء هم الراسخون فى العلم . حيث (يبعدون(٨)) أمثال هذه المتشابهات عن الإيمان والجزم بصحة القرآن .

الثالث : إنه لو كان قوله تعالى . « والراسخون فى العلم » معطوفا على قوله « إلا الله » لصار قوله : « يقولون آمنا به » : ابتداء . وإنه بعيد عن

---

(٤) الحجر ٧

(٥) آل عمران ٧ (٦) البقرة ٢٦

(٧) مزيد : خ ، من : ط (٨) يدركون : ط

الفصاحة . لأنه كان الأولى أن يقال : وهم يقولون آمنا به ، أو يقال . ويقولون آمنا به .

فإن قيل : فى تصحيحه وجهان :

الأول : أن يكون التقدير: هؤلاء القائلون بالتأويل ، «ويقولون آمنا به»

والثانى : أن يكون« يقولون » حالا من«الراسخين» قبل.

أما الأول : فمدفوع . لأن تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه إلى الإضمار ، أولى من تفسيره بما يحتاج معه إلى الإضمار .

والثانى : ضعيف أيضا . لأن ذا الحال هو الذى تقدم ذكره ، وههنا تقدم ذكر الله (تعالى[٩]) وذكر الراسخين فى العلم ، فوجب أن يكون قوله : « يقولون آمنا به » : حالا من « الراسخين » لا من « الله » تعالى . فيكون ذلك تركا للظاهر . من حيث إن الظاهر يقتضى أن يكون ذلك حالا عن كل من تقدم ذكره . فثبت: أن القول بجواز التأويل محوج إلى الإضمار فى هذه الآية ، والقول بعدم جوازه لا يحوج إليه . فكان أولى .

الرابع : قوله تعالى :«كل من عند ربنا» يعنى : أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل (وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله . إذ لو كانوا عالمين بالتفصيل[١٠]) فى الكلام ، لم يبق لهذا الكلام فائدة . فهذا أجمل وجوه الاستدلال بهذه الآية فى نصرة مذهب السلف .

فإن قيل : إن هذا الاستدلال إنما يتم بإقامة الدليل على أن الوقف عند قوله تعالى : « وما يعلم تأويله إلا الله » : واجب ، والعطف (غير[١١])

---

(٩) من ط

(١٠) سقط خ

(١١) غير : خ

جائز . لأن هذا العطف قراءة مشهورة منقولة بالنقل المتواتر ، فإقامة الدليل على فساده طعن فى النقل المتواتر ، وذلك لا يجوز . قول : نحن لا نجعل هذه المسألة قطعية ، بل ظنية احتمالية . وعلى هذا التقدير يزول السؤال .

الحجة الثانية على صحة مذهب السلف : التمسك بإجماع الصحابة — رضى الله عنهم — أن هذه المتشابهات فى القرآن والأخبار : كثيرة . والدواعى إلى البحث عنها . والوقوف على حقائقها : متوفرة . فلو كان البحث عن تأويلها على سبيل التفصيل جائزا ، لكان أولى الخلق بذلك الصحابة والتابعون — رضى الله عنهم — ولو فعلوا ذلك لاشتهر ، ونقل بالتواتر . وحيث لم ينقل عن واحد من الصحابة والتابعين الخوض فيها ، علمنا أن الخوض فيها غير جائز .

الحجة الثالثة : إنا قد ذكرنا أن اللفظ المتشابه قسمان: المجمل والمؤول أما المجمل : فهو الذى يحتمل معنيين فصاعدا ، احتمالا على التسوية . فنقول : إنه إما أن يكون محتملا لمعنيين فقط ، أو لمعان أكثر من اثنين فإن كان محتملا لمعنيين فقط ، ثم دل الدليل على عدم أحدهما ، فحينئذ يتعين أن المراد هو الثانى . مثل : أن الفوق . إما أن يراد به الفوق فى الجهة ، أو فى الرتبة . ولما بطل حمله على الجهة . تعينت الرتبة . أما إذا كان اللفظ لمفهومات ثلاثة(١٢) لم يلزم من (بطلان واحد منها(١٣)) تعين الثانى والثالث بعينه . ولا يمكن أيضا حمل اللفظ عليهما معا ، لما ثبت أن اللفظ المشترك ، لا يجوز استعماله فى مفهوميه(١٤) معا .

---

(١٢) مثله : ط

(١٣) من عدم واحد منها : ط (١٤) مفهومين : ط

وأما المؤول(١٥) . فنقول : اللفظ إذا كانت له حقيقة واحدة ، ثم دل الدليل على أنها غير مرادة ، وجب حمل اللفظ على مجازه . ثم ذلك المجاز إن كان واحدا ، تعين صرف اللفظ إليه ، صونا عن التعطيل. وإن لم يكن (متعينا ، بقى(١٦)) اللفظ مترددا(١٧) فى تلك المجازات . وحينئذ فذلك الكلام الذى ذكرناه فى المجمل ، عائد ههنا بعينه . فثبت بما ذكرنا : أن تأويل المتشابه قد يكون معلوما ، وقد يكون مظنونا . والقول بالظن غير جائز(١٨) — على ما سبق تقريره فى باب أن التمسك بخبر الواحد فى معرفة الله (تعالى(١٩)) غير جائز —

فهذا هو جملة(٢٠) الكلام فى تقرير مذهب السلف .

وأما المتكلمون القائلون بالتأويلات المفصلة . فحجتهم ما تقدم: من أن القرآن يجب أن يكون مفهوما ، ولا سبيل إليه فى الآيات(٢١) المتشابهة، إلا بذكر التأويلات . فكان المصير إليه واجبا (والله أعلم(٢٢))

---

(١٨) الأول : ط
(١٩) معينا نفى : ط
(٢٠) مطرودا : ط
(٢١) حاصل : ط
(٢٢) هو : ط
(٢٣) من خ
(٢٤) الروايات : ط
(٢٥) سقط خ

الفصل الخامس

فى

تفاريع مذهب السلف

وهى أربعة :

الأول : إنه لا يجوز تبديل لفظ من الألفاظ المتشابهة ، بلفظ آخر متشابه[1]، سواء كان بالعربية أو بالفارسية . وذلك لأن الألفاظ المتشابهة قد يكون بعضها أكثر إيهاما للباطل من البعض . والزيادة فى الإيهام (من غير حاجة إليها لا يجوز . بلى . قد تكون زيادة الإيهام[2]) حاصلة (فى اللفظين)[3] إلا أن التمييز بين هذا القسم ، والقسم الأول (فيه)[4] عسر . فالاحتياط : الامتناع من الكل . ألا ترى أن الشرع أوجب العدة على الموطوءة ، لبراءة الرحم ، احتياطا لحكم النسب ، ثم قالوا : تجب العدة على العقيم ، والآيسة ، وعند العزل . لأن (بواطن[5]) الأرحام ، لا يعلمها إلا علام الغيوب ؟ فإيجاب العدة أهون من ركوب الخطر . إلا أن الخطر فى معرفة (ذات[6]) الله تعالى وصفاته ، أعظم من الخطر فى العدة . فإذا راعينا الاحتياط به ، فلأن نراعيه ههنا أولى .

الفرع الثانى : إنه يجب الاحتراز عن التصريف (فلا نقول فى قوله

---

(١) غير متشابه : ط
(٢) زيادة من خ
(٣) سقط خ
(٤) فيه : ط
(٥) البواطن من : ط
(٦) ذات : خ

تعالى : «استوى(٧)، إنه مستوى) لما ثبت فى علم البيان : أن اسم الفاعل يدل على أن المشتق منه متمسكنا ثابتا ومستقرا . أما لفظ الفعل . فدلالته على هذا المعنى ضعيفة . والذى يؤكده : أنه ورد فى القرآن أنه تعالى علم العباد . فقال : « الرحمن علم القرآن(٨) » — « وعلمك ما لم تكن تعلم(٩)» « وعلمناه من لدنا علما(١٠) » — « وعلم آدم الأسماء كلها(١١) » ثم أجمعنا على أنه لا يجوز أن يقال لله تعالى : يا معلم . فكذلك ههنا .

الفرع الثالث : إنه لا يجوز جمع الألفاظ المتشابهة . وذلك لأن التلفظ باللفظ الواحد أو باللفظين ، قد يحمل على المجاز . لأن الاستقراء دل على أن الغالب على الكلام : التكلم بالحقيقة . فإذا جمعنا الألفاظ المتشابهة ورويناها دفعة واحدة ، أوهمت كثرتها : أن المراد منها ظواهرها . فكان ذلك الجمع سببا لإيهام زيادة الباطل . وإنه لا يجوز .

الفرع الرابع : إنه كما لا يجوز الجمع بين متفرقه ، فكذلك لا يجوز التفرق بين مجتمعه . فقوله تعالى : « وهو القاهر فوق عباده(١٢) » لا يدل على جواز أن يقال : إنه تعالى فوق . لأنه تعالى لما ذكر القاهر قبله ، ظهر أن المراد بهذه الفوقية : الفوقية بمعنى القهر ، لا بمعنى الجهة . بل لا يجوز أن يقال : وهو القاهر فوق غيره ، بل ينبغى أن يقال : « فوق عباده » لأن ذكر العبودية عند وصف الله تعالى بالفوقية ، يدل على أن المراد من تلك الفوقية : فوقية السيادة والإلهية .

---

(٧) طه ٥ وفى خ : فاذا أوردنا قولنا « استوى » فلا ينبغى أن نقول انه تعالى مستو

(٨) الرحمن ١ — ٢

(٩) النســـاء ١٣

(١٠) الكهف ٦٥

(١١) البقرة ٣١

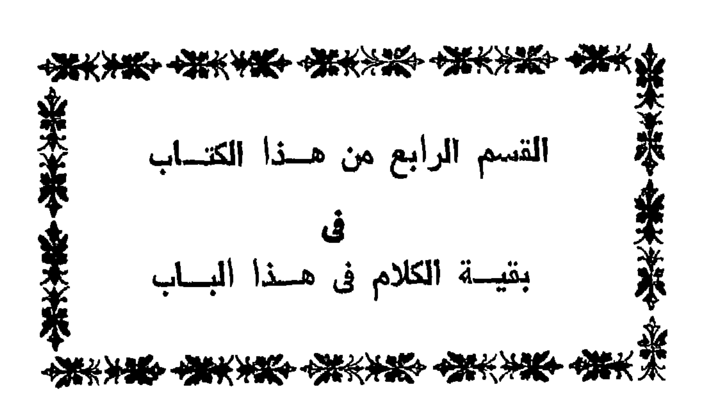
(١٢) الانعام ٦١

واعلم : أن الله تعالى لم يذكر لفظة المتشابهات ، إلا وقرن بها قرينة تدل على زوال الوهم الباطل . مثاله : أنه تعالى لما قال : « الله نور السموات والأرض(١٣) » ذكر بعده « مثل نوره » فأضاف النور إلى نفسه. ولو كان هو تعالى نفس النور ، لما أضاف النور إلى نفسه . لأن إضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة . ولما قال تعالى: «الرحمن على العرش استوى»(١٤) ذكر قبله « تنزيلا ممن خلق الأرض والسموات العلى » وذكر بعده قوله : « له ما فى السموات ، وما فى الأرض وما بينهما . وما تحت الثرى » وقد ذكرنا : أن هاتين الآيتين تدلان على أن كل ما كان مختصا بجهة فوق : مخلوق محدث. فثبت بما ذكرنا : أن الطريق فى هذه المتشابهات (هو التأويل فى تلك الألفاظ تأدبا فى حق واجب الوجود . وبالله التوفيق(١٥))

---

(١٣) النور ٣٥ (١٤) طـــه ٥

(١٥) فى تلك الألفـــاظ وعدم تلك الألفاظ وعدم التصرف فيها يوجب الوجود : خ



القسم الرابع من هــذا الكتــاب
فى
بقيــة الكلام فى هــذا البــاب

وفيه فصــول :

الفصل الأول
في
حكم ذكر هذه المتشابهات

اعلم : أن ذكر هذه المتشابهات ، صار شبهة عظيمة للخلق فى الإلهيات وفى النبوات ، وفى الشرائع . أما فى الإلهيات . فلأن المصدقين بالقرآن ، اعتقدوا فى الله تعالى اعتقادات باطلة ، حتى صاروا جاهلين بالله تعالى ، وواصفين له سبحانه وتعالى بما ينافى الإلهية والقدم[1] . وأما فى النبوات . فلأن العارفين بوجوب تنزيه الله تعالى عن هذه الصفات، جعلوا هذا طعنا فى نبوة محمد ﷺ وقالوا : لو كان رسولا حقا من عند الله تعالى لكان أولى المراتب أن يكون عارفا بربه ، وحيث لم يعرف ربه[2] بل وصفه بصفات المحدثات ، امتنع كونه رسولا حقا . وأما فى الشرائع . فلأن فيهم من (توسل[3]) بذلك إلى الطعن فى القرآن . وقالوا : إن القرآن قد غير وبدل[4] والقرآن الذى أنزل على محمد ﷺ كان خاليا عن هذه الشبهات . واحتجوا عليه : بأن هذا القرآن مملوء من وصف القرآن بكونه هدى وتبيانا وحكمة وشفاء ونورا . ومن المعلوم بالضرورة : أن هذه الآيات المتشابهات سبب عظيم لضلال الخلق ، ووقوعهم فى التجسيم والتشبيه . فإما أن تكون الآيات الدالة على كون القرآن نورا ، وشفاء : كاذبة . وإما أن تكون الآيات الدالة على التجسيم والتشبيه : باطلة كاذبة.

---

(١) والقدم : ط ، والقدر : خ (٢) به : ط ، ربه : خ

(٣) لو سئل : ط (٤) ونقل : خ

وعلى التقديرين : (فالطعن فى القرآن لازم . وأيضا : فهب أنا نحمل(٥)) هذه الآيات المتشابهة على الكلام بالمجاز .

(لكن من الكلام مجاز ،وهم لقول باطل ، واعتقاد فاسد، وعليه فإنه كان يجب أن نتكلم بذلك الحق على وجه التصريح به ، لا بالمتشابهات. ليصير ذلك سببا لزوال الإيهام الباطل . ولا يوجد فى القرآن ألفاظ تدل(٦)) على التنزيه والتوحيد — على سبيل التصريح — فإن قوله : « قل : هو الله أحد(٧) » وقوله : « ليس كمثله شىء . وهو السميع البصير(٨) » لا يدلان على التنزيه ، إلا دلالة ضعيفة . وكل ذلك يوجب الطعن فى القرآن .

* * *

فهذه حكاية هذه الشبهة فى هذا الباب .

واعلم : أن العلماء المحققين ذكروا أنواعا من الفوائد فى إنزال المتشابهات :

الأول : إنه متى كانت المتشابهات موجودة ،كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق . فزيادة المشقة توجب زيادة الثواب . قال الله تعالى : « أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ؟ ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ، ويعلم الصابرين(٩) »

والثانى : لو كان القرآن كله محكما ، لما كان مطابقا إلا لمذهب واحد فكان على هذا التقدير تصريحه مبطلا لكل ما سوى هذا المذهب. وذلك

---

(٥) فى القرآن طعن لازم . فثبت : انا نحمل لى : ط
(٦) العبارة ركيكة فى خ
(٧) الاخلاص ١ (٨) الشورى ١١
(٩) آل عمران ١٤٢ وأم حسبتم من خ

مما ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله ، وعن النظر فيه ، والانتفاع به
أما لما كان (مشتملا)(١٠) على المحكم والمتشابه ، فحينئذ يطمع صاحب كل
مذهب ، أن يجد فيه ما يقوى مذهبه ، ويؤيد مقالته . وحينئذ ينظر فيه
جميع أرباب المذاهب . ويجتهد فى التأويل كل صاحب مذهب . وإذا بالغوا
فى ذلك التأويل ، صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات . وبهذا الطريق يتخلص
المبطل عن باطله ، فيصل إلى الحق .

والثالث : إن القرآن إذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه ، افتقر
الناظر فيه إلى الاستعانة بدلائل العقل ، والاستكثار من سائر العلوم .
وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ، ويصل إلى ضياء الاستدلال والحجة .
أما لو كان كله محكما ، لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية ، وحينئذ يبقى فى
الجهل والتقليد .

والرابع : إن القرآن لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه ، افتقر إلى
تعلم طريق التأويلات ، وترجيح بعضها على بعض ، وافتقر فى تعلم ذلك
إلى تحصيل علوم كثيرة ، من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه ، ومعرفة
طرق الترجيحات . ولو لم يكن القرآن مشتملا على هذه المتشابهات ، لم
يفتقر إلى شىء من ذلك . فكان لإيراد المتشابهات هذه الفوائد .

الخامس : — وهو السبب الأقوى — أن القرآن مشتمل على دعوة
الخواص والعوام (والعوام تنبو فى أكثر(١١)) الأمور عن إدراك
الحقائق العقلية المحضة . فمن سمع من العوام فى أول الأمر إثبات موجود
ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار إليه ، ظن أن هذا عدم محض ، فوقع

---

(١٠) مشتملا : خ (١١) سواء فى اكثر : خ

فى التعطيل . فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما تخيلوه وتوهموه . ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح .

فالقسم الأول : وهو الذى يخاطبون به فى أول الأمر ، يكون من باب المتشابهات .

والقسم الثانى : وهو الذى يكشف لهم فى آخر الأمر ، هو من المحكمات . فهذا ما لخصناه فى هذا الباب (وبالله التوفيق[١٢])

---

(١٢) سقط خ

الفصل الثانى

فى

أن المجسم هل يوصف بأنه مشبه أم لا ؟

قال المجسم : إنا وإن قلنا : إنه تعالى جسم مختص بالحيز والجهة . إلا أنا نعتقد : أنه بخلاف سائر الأجسام فى ذاته وحقيقته . وذلك يمنع من القول بالتشبيه . فإن إثبات المساواة فى « الصور[(1)] لا يوجب إثبات التشبيه . ويدل عليه : أنه تعالى صرح فى كتابه بالمساواة فى الصفات الكثيرة ، ولم يقل أحد بأن ذلك يوجب التشبيه .

فالأول : قال فى صفة نفسه : « إننى معكما : أسمع وأرى[(2)] » وقال فى صفة الإنسان : « فجعلناه سميعا بصيرا[(3)] »

الثانى : قال تعالى : « واصنع الفلك بأعيننا[(4)] » وقال فى الإنسان : « ترى أعينهم تفيض من الدمع[(5)] »

الثالث : قال تعالى : « بل يداه مبسوطتان[(6)] » وفى الإنسان : « ذلك بما قدمت يداك »[(7)] وقال فى نفسه : « مما عملت أيدينا أنعاما[(8)] » وفى الإنسان : « يد الله فوق أيديهم[(9)] »

---

(1) الأمور : ط

(2) طـه ٤٦

(3) الانسان ٢

(4) هود ٣٧

(5) المائدة ٨٣

(6) المائدة ٦٤

(7) الحج ١٠ وذلك ح

(8) ياسين ٧١

(9) الفتح ١٠

الرابع : قال تعالى : « الرحمن على العرش استوى(١٠) »، وفى الإنسان: « لتستووا على ظهوره(١١) »

الخامس : قال تعالى : (فى صفة نفسه) : « العزيز الوهاب(١٢) ».
ووصف الخلق بذلك ، فقال : إخوة يوسف : « أيها العزيز(١٣) » وقال: « كذلك يطبع الله ، على كل قلب متكبر جبار(١٤) »

والسادس : سمى نفسه بالعظيم ، ثم وصف العرش به ، فقال : « رب العرش العظيم(١٥) »

والسابع : وصف نفسه بالحفيظ العليم ، ووصف يوسف نفسه بهما. فقال : إنى حفيظ عليم(١٦) »

وقال : « وبشرناه بغلام حليم(١٧) »

وقال فى آية أخرى : « بغلام عليم(١٨) »

الثامن : سمى تحيتنا سلاما . فقال: « تحيتهم يوم يلقونه : سلام »(١٩)
وسمى نفسه سلاما . كما (كان يقول النبى)(٢٠) ﷺ بعد فراغه من الصلوة: « اللهم أنت السلام ، ومنك السلام ، تباركت ربنا ياذا الجلال والإكرام »

التاسع : المؤمن قال الله تعالى : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا »(٢١) ووصف به نفسه فقال : « السلام المؤمن(٢٢) »

---

(١٠) طـه ٥ (١١) الزخرف ١٣
(١٢) ص ٩ وفى صفة نفسه : ط (١٣) يوسف ٧٨
(١٤) غافر ٣٥ (١٥) النمل ٢٦
(١٦) يوسف ٥٥ (١٧) الصافات ١٠١
(١٨) الذاريات ٢٨ (١٩) الأحزاب ٤٤
(٢٠) قال : ط (٢١) الحجرات ٩
(٢٢) الحشر ٢٣

العاشر : « الحكم » قال الله : « ألا له الحكم»(٢٣) ووصفنا به ، فقال: «فابعثوا حكما من أهله ، وحكما من أهلها(٢٤) »

الحادى عشر : الراحم والرحيم . وهذا ظاهر .

الثانى عشر : الشكور قال : « إن ربنا لغفور شكور(٢٥) »

الثالث عشر : العلى . والإنسان يسمى نفسه بذلك . ومنه : « على » — رضى الله عنه —

الرابع عشر : الكبير . قال عن نفسه : « وهو العلى الكبير(٢٦) » وقال : « إن له أبا شيخا كبيرا(٢٧) » ، وقال حكاية عن امرأتين: «وأبونا شيخ كبير(٢٨) »

والخامس عشر : الحكيم . والله تعالى وصف نفسه فى كتابه به(فقال: « تنزيل من حكيم حميد)(٢٩) »

السادس عشر : الشهيد قال فى حق الخلق : « فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد(٣٠) » (وقال فى نفسه : « أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد »)

والسابع عشر : الحق . قال : «فتعالى الله الملك الحق(٣١)» — « وبالحق

---

(٢٣) الانعام ٦٢
(٢٤) النساء ٣٥
(٢٥) فاطر ٣٤
(٢٦) سبأ ٢٣
(٢٧) يوسف ٧٨
(٢٨) القصص ٢٣
(٢٩) فصلت ٤٢
(٣٠) النساء ٤١
(٣١) طه ١١٤

وقال فى نفسه الخ القوس من خ والآية ٤٣ فصلت

أنزلناه ، وبالحق نزل(٣٢) » — « الملك يومئذ الحق للرحمن(٣٣) » — « ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق(٣٤) » — « هو الذى أرسل رسوله بالهدى ، ودين الحق(٣٥) »

الثامن عشر : الوكيل . قال الله تعالى : « وهو على كل شيء وكيل(٣٦) » وقد يوصف الخلق بذلك ، فيقال : فلان وكيل فلان .

التاسع عشر : المولى . قال تعالى : « ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا ، وأن الكافرين لا مولى لهم(٣٧) » ثم قال فى حقنا : « ولكل جعلنا مولى(٣٨) » والنبى ﷺ قال : « من كنت مولاه ، فعلى مولاه(٣٩) »

العشرون : الولى . قال الله تعالى : « إنما وليكم الله ورسوله ، والذين آمنوا(٤٠) » وقال النبى ﷺ : « أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها . فنكاحها باطل(٤١) » وقال تعالى : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض(٤٢) »

الحادى والعشرون : الحى . قال تعالى : « هو الحى لا إله إلا هو(٤٣) » — « ألم . الله لا إله إلا هو الحى القيوم » (٤٤) وقال : « وجعلنا من الماء كل شيء حى(٤٥) »

---

(٣٢) الاسراء ١٠٥ (٣٣) الفرقان ٢٦
(٣٤) الفرقان ٣٣ (٣٥) الفتح ٢٨
(٣٦) الانعام ١٠٢ (٣٧) محمد ١١
(٣٨) النساء ٣٣
(٣٩) أحاديث الفرق هى أحاديث آحاد (٤٠) المائدة ٥٥
(٤١) انظر مناقب الشافعى لفخر الدين الرازى — طبع المكتبات الأزهرية
(٤٢) التوبة ٧١ (٤٣) غافر ٦٥
(٤٤) أول آل عمران (٤٥) الأنبياء ٣٠

الثانى والعشرون : الواحد . قال تعالى: «قل : إنما هو إله واحد (٤٦)»، ويقع هذا الوصف على أكثر الأشياء. فيقال: ثوب واحد ، وإنسان واحد .

الثالث والعشرون : التواب . قال تعالى: «إن الله كان توابا رحيما»(٤٧) ويسمى الخلق به ، فقال : « إن الله يحب التوابين(٤٨) »

الرابع والعشرون : الغنى . قال تعالى : « والله الغنى(٤٩) » - وقال : « إنما السبيل على الذين يستأذنوك ، وهم أغنياء(٥٠) » وقال فى الأثر : « خذها من أغنيائهم ، وردها فى فقرائهم »

الخامس والعشرون : النور . قال الله تعالى : « الله نور السموات والأرض(٥١) » وقال : « نورهم يسعى بين أيديهم(٥٢) »

السادس والعشرون : الهادى . قال الله تعالى : « ولكن الله يهدى من يشاء(٥٣) » وقال : « إنما أنت منذر ، ولكل قوم هاد(٥٤) »

السابع والعشرون : المستمع . قال الله تعالى : « واذهبا بآياتنا ، إنا معكم مستمعون(٥٥) » وقال لموسى عليه السلام : « فاستمع لما يوحى(٥٦) »

الثامن والعشرون : القديم . قال تعالى : « حتى عاد كالعرجون القديم(٥٧) »

---

(٤٦) الأنعام ١٩
(٤٧) النساء ١٦
(٤٨) البقرة ٢٢٢
(٤٩) آخر محمد
(٥٠) التوبة ٩٣
(٥١) النور ٣٥
(٥٢) التحريم ٨
(٥٣) القصص ٥٦
(٥٤) الرعد ٧
(٥٥) الشعراء ١٥
(٥٦) طه ١٣
(٥٧) ياسين ٣٩

واعلم : أنه لانزاع فى أن لفظ : الموجود، والشيء الواحد، والذات، والمعلوم ، والمذكور ، والعالم ، والقادر ، والحى ، والمريد ، والسميع ، والبصير ، والمتكلم ، والباقى : واقع على الحق سبحانه وتعالى، وعلى خلقه.

فثبت بما ذكرنا : أن المشابهة من بعض الوجوه لا توجب أن يكون قائله موصوفا : بأنه مشبه الله تعالى بالخلق ، وبأنه مشبه . ونحن لا نثبت المشابهة بينه وبين خلقه ، إلا فى بعض الصور(٥٨)والصفات إلا أنا نعتقد أنه تعالى ، وإن كان جسما ، إلا أنه بخلاف سائر الأجسام فى ذاته وحقيقته . فثبت : أن إطلاق اسم المشبه على هذه الطائفة : كذب وزور .

هذا جملة كلامهم فى هذا الباب .

* * *

واعلم : أن حاصل هذا الكلام من جانبنا: أنا قد دللنا فى القسم الأول من هذا الكتاب على أن الأجسام متماثلة فى تمام الماهية (فلو كان البارى تعالى جسما ، لزم أن يكون مثلا لهذه الأجسام فى تمام الماهية(٥٩))وحينئذ يكون القول بالتشبيه لازما . أما ما لم يدل الدليل على الشيء فى الموجودية والعالمية والقادرية ، فإنه (لا(٦٠)) يوجب تماثلها فى تمام الماهية . فظهر الفرق(وبالله التوفيق)(٦١)

---

(٥٨) الأحوال : ط (٥٩) سقط خ
(٦١) وبالله التوفيق : سقط خ

الفصل الثالث

فى

أن من يثبت كونه تعالى جسما متحيزا مختصا بجهة معينة ، هل يحكم بكفره أم لا ؟

للعلماء فيه قولان :

أحدهما : أنه كافر - وهو الأظهر - وهذا لأن مذهبنا : أن كل شيء يكون مختصا بجهة وحيز ، فإنه مخلوق محدث ، وله إله أحدثه وخلقه .

وأما القائلون بالجسمية والجهة (الذين (١)) أنكروا وجود موجود آخر سوى (هذه(٢)) الأشياء التي يمكن الإشارة إليها ، فهم منكرون لذات الموجود ، الذي يعتقد أنه هو الإله . وإذا كانوا(٣) منكرين لذاته ، كانوا كفارا لا محالة . وهذا بخلاف المعتزلي (٤) فإنه يثبت موجودا ، وراء هذه الأشياء التي يشار إليها بالحس ، إلا أنه خالفنا في صفات ذلك الموجود . والمجسمة يخالفوننا في إثبات ذات المعبود ووجوده ، فكان هذا الخلاف أعظم . فيلزمهم الكفر ، لكونهم منكرين لذات المعبود الحق ولوجوده والمعتزلة في صفته ، لا في ذاته .

والقول الثاني : إنا لا نكفرهم . لأن معرفة التنزيه ، لو كانت شرطا لصحة الإيمان لوجب على الرسول صلى الله عليه وسلم ، أن لا يحكم بإيمان

---

(١) من ط

(٢) من ط

(٣) من ط

(٤) المعتزلة : ط

أحد ، إلا بعد أن يتفحص : أن ذلك الإنسان . هل عرف الله تعالى بصفات التنزيه ، أولا ؟ وحيث حكم بإيمان الخلق من غير هذا التفحص ، علمنا : أن ذلك ليس شرطا للإيمان(٥) .

* * *

وهذا آخر الكلام فى هذا الكتاب . ونحن نسأل الله العظيم أن يجعله فى الدنيا والآخرة . سببا للفوز والسرور والنجاة واستحقاق الدرجات برحمته إنه أرحم الراحمين . والحمد لله رب العالمين (والصلاة والسلام على سيدنا محمد أشرف المرسلين وخاتم النبيين ، وعلى آله وأصحابه أجمعين ، وعلينا يارب العالمين . غفر الله لكاتبه وقارئه ومصححه ولمن قال : آمين ، ولجميع المسلمين)(٦) .

---

(٥) اعلم : أن القول الثانى هو القول الصحيح . لأن تكفير المسلم ليس هو بالشىء الهين . لأن الله تعالى لم يجعل عقول الناس على درجة سواء فى الفهم . فمنهم العامى ومنهم العالم .

(٦) ما بين القوسين من خ

قضية الكتاب

لاحظ :

أولا : إن محمد بن إسحق بن خزيمة ، المتوفى سنة ٣١١ هـ - الذى يكرهه الإمام فخر الدين الرازى - كراهة تحريم ، قد ألف كتابه « التوحيد وإثبات صفات الرب » ليعلم الناس : أن الله - عز وجل - وجها ويدين - وكلتا يديه يمين - ورجلين وأذنين وعينين . . . وهكذا . وأنه - عز وجل - يستوى على العرش فى السماء . ومن لا يثبت ذلك لله عز وجل يعتبر كافرا . يقول ابن خزيمة : « واجب على كل مؤمن أن يثبت لخالقه وبارئه ، ما أثبت الخالق البارىء لنفسه ، من العين . وغير مؤمن من ينفى عن الله - تبارك وتعالى - ما قد أثبته فى محكم تنزيله (١) » ومن المسلمين من يفسر وجه الله . . . إلخ هـــذه الصفات التى توهم أن الله جسم ، بمعنى مجازى . كما تقول العرب : وجه الكلام ووجه الثوب . وابن خزيمة يصف هؤلاء المسلمين بالجهل ، وبعدم التحرى فى العلم . ويأتى بأحاديث كثيرة . ويفسرها على ظاهرها بدون تأويل . مثل : « أتى النبى صلى الله عليه وسلم رجل من أهل الكتاب ، فقال : يا أبا القاسم . أبلغك أن الله عز وجل يحمل الخلائق على إصبع ، والسموات على إصبع ، والأرضين على إصبع ، والشجر على إصبع ، والثرى على إصبع ؟ قال : فضحك النبى صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه . قال : فأنزل الله تعالى : « وما قدروا الله حق قدره . والأرض جميعا قبضته يوم القيامة » إلى آخر الآية .

وقد ألف الإمام فخر الدين الرازى المتوفى فى سنة ٦٠٦ هـ كتابه

---

(١) ص ٤٢ التوحيد - لابن خزيمة .

«أساس التقديس» للرد على ابن خزيمة ، حتى لا يؤمن الناس بكلامه .
وانتصر عليه بالشيخ الغزالى أبى حامد حجة الإسلام ، وبغيره من العلماء الراسخين فى العلم . ولم يترك حديثا أتى به ابن خزيمة من غير أن يذكره ، ويبين تأويله على الحقيقة وعلى المجاز . ومن ينظر فى الكتابين يجد أن كل الأحاديث التى ذكرها الإمام فخر الدين فى أساس التقديس ، قد نقلها بنصها من كتاب ابن خزيمة هذا ، ليرد كيده إلى نحره ، وفى نهاية كتابه لا يحكم عليه بالجهل ، بل يحكم عليه بالكفر والخروج من الدين .

ثانيا : إن الله — عز وجل بين فى القرآن الكريم : أنه إله واحد ، ولا إله غيره . وبين : أنه ليس كمثله شىء . والمسلمون لا يختلفون فى الوحدانية ، وفى التنزيه لله - عز وجل — وإنما يقول بعضهم : هو واحد ، له يد ، ليست كأيدينا - ومنهم الشيخ ابن خزيمة - ورجل ، ليست كأرجلنا ، ويستوى على العرش ، بدون تمثيل لكيفية الاستواء . وهكذا يثبتون الصفات الخبرية ، الواردة فى القرآن والحديث عن الله . وهذا الإثبات لظاهر الأخبار التى تثبتها . مثل : «يد الله فوق أيديهم» وينفون التشبيه والتمثيل . وهذا النفى لظاهر الأخبار التى تنفيها . مثل : «ولم يكن له كفوا أحد» أى ليس له مثل ولا كفء ولا نظير .
ويقول بعض المسلمين : هو واحد . ليس له جسم . لأن الجسم يتخيله العقل على أى شبه كان . وحيث نفى عن نفسه التشبيه . فإذن لا يكون جسما . وما ورد فى الأخبار عن يده ورجله وعينه ، وسائر الأعضاء التى تدل على أن الله جسم : تؤول على معنى : القدرة ومجىء الأمر ، وأنه يسمع ويرى ، وما شابه ذلك . ومن هؤلاء المسلمين الشيخ محمد بن عمر ، مؤلف «أساس التقديس» — فى علم الكلام — وهؤلاء يقولون أيضا : إن الذى ورد فى القرآن وفى الأحاديث من أن الله له صفات تشبه صفات

البشر ، من المكر والخداع والاستحياء والغضب والرضا والمحبة والكره ، وماشابه ذلك . ليس على الحقيقة . وإنما معناه : أن الله يتحدث عن نفسه للبشر ، كأنه واحد منهم ، ليقرب ذاته إلى عقولهم . وهو ليس مثلهم ، ولا مثل أى شىء

« وقد أسندت هذه الأفعال إلى الله من باب المشاكلة . وهى تسمية الجزاء على الشىء ، باسم ذلك الشىء »[٢]

وقال الإمام الشافعى — رضى الله عنه — فى هذه الصفات ، كلاماً معناه : إن القرآن تحدث عن الله وصفاته بلسان بنى آدم . قال يرحمه الله فى قوله تعالى : « وهو أهون عليه » : « معناه : فى العبرة عندكم . لأنه لما قال للعدم « كن » فيخرج تاماً ، كاملا بعينيه وأذنيه وبصره وأنفه وسمعه ومفاصله . فهذا فى العبرة أشد من أن يقول لشىء قد كان وفى : عد إلى ما كنت . فالمراد من الآية : وهو أهون عليه بحسب عرفكم ، لا أن شيئاً يكون أهون على الله تعالى من شىء آخر »[٣]

وبعد رحيل الإمام فخر الدين الرازى ، ظهر الشيخ ابن تيمية الحرانى ، ليرد عليه ، منتصراً بابن خزيمة . وأمثاله من علماء المسلمين . وفى عصرنا هذا علماء معجبون بابن تيمية ، وآخرون معجبون بفخر الدين ، وعلماء يفوضون الأمر لله ولا يتحدثون فى هذا الخلاف . وهؤلاء لا يحفل بهم ولا يلتفت إليهم .

---

(٢) نص عبارة الدكتور محمد عبد المنعم القيعى ، أستاذ ورئيس قسم التفسير . بجامعة الأزهر . من ص ٥١ (عقيدة المسلمين) — طبع المجلس الأعلى للشئون الاسلامية سنة ١٩٨٦ .

(٣) مناقب الامام الشافعى ص ٢٠٨ نشر مكتبة الكليات الأزهرية .

ثالثا : إن الإمام فخر الدين الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ هو أستاذ لابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ . وابن تيمية تلميذ له . وليس التلميذ أفضل من الأستاذ . أما أن ابن تيمية تلميذ للإمام فخر الدين الرازى . فمن الأدلة على أنه تلميذه : أنه كان يدرس كتب الإمام فخر الدين لطلاب العلم ، ويتكسب من وراء التدريس ، لأنه هو وأسرته كانوا غرباء فى « دمشق » لما هربوا من « حاران » أيام التتار .

يقول ابن رجب عن مؤلف « العقود الدرية فى مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية » وهو ابن قدامة المقدسى الحنبلى المتوفى سنة سبعمائة وأربعة وأربعين .

يقول ابن رجب ، عنه : ما نصه : « ولازم الشيخ تقى الدين بن تيمية مدة . وقرأ عليه قطعة من « الأربعين فى أصول الدين » للرازى[٤] ، وأما أن التلميذ ليس أفضل من الأستاذ : فلقول المسيح عيسى عليه السلام : « ليس التلميذ أفضل من المعلم ، ولا العبد أفضل من سيده . يكفى التلميذ أن يكون كمعلمه ، والعبد كسيده » (متى ١٠ : ٢٤ - ٢٥) ولما شاع على ألسنة الناس : من علمنى حرفا ، صرت له عبدا .

وأقول لطلاب العلم : من أراد منكم أن يفهم كتب الإمام فخر الدين بسهولة ويسر ، فليقرأ كتب ابن تيمية . لأنه يأتى بالضد لكثير من آراء الإمام - ولا يتيسر له الإفحام — ومن أراد منكم أن يفهم آراء ابن تيمية بسهولة ويسر ، فليقرأ كتب الإمام فخر الدين .

* * *

---

(٤) ص ١٤ العقود الدرية . لابن عبد الهادى — تحقيق الشيخ محمد حامد الفقى — رحمه الله — مطبعة حجازى بالقاهرة سنة ١٩٣٨ م

وسأوضح رأى الفريقين على النحو التالى :

١ — يقول الإمام فخر الدين الرازى : إن الله ليس جسما ، وليس كمثله شىء . وهو فى السماء بالعلم ، وفى الأرض بالعلم . وليس للذات الإلهية مكان يشار إليه . وماورد فى الأخبار من اليد والرجل ، يؤول إلى القدرة ومجىء الأمر . وهكذا .

٢ — ويقول ابن تيمية : إن الله ليس جسما ، وليس كمثله شىء . وهو فى الأرض بالعلم ، وفى السماء فوق العرش ، بدون تشبيه . وماورد فى الأخبار من اليد والرجل . نأخذه على ظاهره ، بلا كيف ، ولا نؤوله .

وبيان رأى الإمام فخر الدين هكذا :

(أ) « يد الله فوق أيديهم » (ب) « ليس كمثله شىء »

قوله : « ليس كمثله شىء » : قول محكم ، له معنى واحد ، وهو نفى التشبيه والنظير ، عن الله عز وجل . وقوله : « يد الله » : قول متشابه يحتمل معنيين : الأول : اليد الجارحة . والثانى : اليد : كناية عن القدرة . وحيث أنه متشابه . يتعين الرجوع إلى المحكم . والمحكم وهو « ليس كمثله شىء » لا يدل على معنيين كالمتشابه ، بل يدل على معنى واحد ، وهو نفى التشبيه . ويسأل الإمام فخر الدين هذا السؤال : أى المعنيين من معنيى المتشابه هو الذى يتفق مع المحكم ؟ إذا عرفته فقد عرفت مراد الله تعالى من قوله : « يد الله فوق أيديهم » ويجيب بقوله : إن المعنى المتفق مع المحكم هو أن اليد كناية عن القدرة . لأن اليد الجارحة لا تتفق مع نفى التشبيه .

وقوله تعالى : « هو الذى أنزل عليك الكتاب . منه آيات محكمات . هن أم الكتاب . وأخر متشابهات . فأما الذين فى قلوبهم زيغ ، فيتبعون

ما تشابه منــــه ، ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله . وما يعلم تأويله إلا الله . والراسخون فى العلم يقولون : آمنا به كل من عند ربنا »

١ — يدل على أن فى القرآن المحكم والمتشابه . كما ذكرنا فى « يد الله » وفى « ليس كمثله شىء »

٢ — ويدل على أن الذين فى قلوبهم زيغ ، أى بعد عن الحق . يأخذون المتشابه للفتنة ، ولتأويله تأويلا فاسداً . فمثال أخذهم المتشابه للفتنة : أن أهل الكتاب قالوا فى قوله تعالى : « إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور » : إن القرآن شهد بصحة التوراة ، وأنها تكفى فى هداية الناس إلى الحق . ومثال أخذهم المتشابه للتأويل الفاسد : إن النصارى قالوا فى قوله تعالى : « وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه » أن القرآن اعترف بصحة أقنوم الابن الذى هو الكلمة ، وصحة أقنوم الروح القدس .

٣ — وأما الراسخون فى العلم الإلهى ، لتأكدهم من الله بالبراهين والحجج ، وخشيتهم منه ، فإنهم إذا فهموا المعنى حمدوا الله ، وإذا لم يفهموه اتهموا أنفسهم بالتقصير فى العلم ، أو طلبوا الفتوح من الله . ويقولون فى ما فهموه وفى ما لم يفهموه : « كل من عند ربنا »

وبيان رأى الإمام ابن تيمية هكذا :

(أ) « يد الله فوق أيديهم »   (ب) « ليس كمثله شىء »

قوله « يد الله » قول على الحقيقة . وقوله « ليس كمثله شىء » قول على الحقيقة . وعلى ذلك : فالله عز وجل له يد . ولكنها ليست كأيدى أى مخلوق كان . لأنه أثبت اليد ، ونفى التشبيه . ولماذا قال ابن تيمية بالحقيقة فى اليد ، ولم يقل إنها مجاز عن القدرة ؟ لأن تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز — كما يدعى — اصطلاح محدث بعد القرون الثلاثة الأولى ، وحيث أنه محدث

لا ينبغى أن تخضع له لغة القرآن . وعلى ذلك فإن جميع الصفات الإلهية يجب أن تحمل على الحقيقة ، لا على المجاز ، ولا حاجة إلى تأويلها . هذه حجته .

والذين ردوا عليه ، من ردودهم مايلى :

أولا : قال ابن تيمية فى بعض كتبه فى معنى الحديث الشريف : «الحجر الأسود يمين الله فى الأرض» قال : اليمين مجاز هنا ، وليس حقيقة فى اليد اليمنى الجارحة . وهو مجاز ليس فى لفظ « يمين » بل هو مجاز لأن سياق العبارة يدل على أنه مجاز . أى ان لفظ « يمين » لايستعمل ككلمة مفردة إلا على الحقيقة . وأما فى الجملة فإنه يستعمل مجازاً للقوة . وعلى قوله هذا . فإن سياق العبارات فى إيراد بعض ألفاظ الصفات الخبرية عن الله عز وجل تدل على المجاز ، ولا تدل على الحقيقة . ومثال ذلك قوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم » يفسره ابن تيمية بقوله : دل سياق الآية على أنها معية علم ، حيث بدئت الآية بالعلم وختمت بالعلم . وقوله : « مايكون من نجوى ثلاثة ، الا هو رابعهم » إلى قوله : « إلا هو معهم أينما كانوا » يدل على أنه معهم بعلمه لابجسمه . وعلى قوله هذا . إذا ثبت التأويل فى موضع ، فلماذا ينتفى فى موضع آخر إذا كان مشابهاً له ؟

وعلى قوله هذا يقال له : إن سياق العبارة وضح الحقيقة أو المجاز من النص . كما تقول . فلماذا تستبعد المحكم من تعيين أحد معنى المتشابه ، وعلى المحكم والمتشابه دليل من القرآن ، وليس على سياق العبارات دليل . اللهم : إلا القرينة العقلية ؟

وعلماء البلاغة يقولون : إن لفظ « الأسد » كلفظ مفرد هو حقيقة على الحيوان المفترس . وكلفظ مفرد لايدل مجازاً على رجل شجاع .

وإنما يدل على رجل شجاع إذا كان فى عبارة ، وفى العبارة قرينة تدل على ذلك . أى أن سياق العبارة هو الذى يجعل لفظ « الأسد » مجازاً. لا أن لفظ « الأسد » فى ذاته حقيقة ومجاز معاً . وابن تيمية معترف بذلك . فأى فرق بينه وبين علماء البلاغة ؟ ولماذا يمنع المجاز فى القرآن وفى الصفات ؟

ثانياً : إن قوله بتقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز ، هو اصطلاح محدث . ينفيه أن اللغة العربية موجودة فى العالم ، قبل الاصطلاح المحدث ، وقبل نزول القرآن . أى أن قوله تعالى : « نورهم يسعى بين أيديهم » على سبيل المثال موجود قبل وجود أبى عبيدة معمر بن المثنى . والنور لا يسعى . وإنما شبه النور برجل يمشى أمامهم ، ليدلهم على الطريق . وكلمة « يسعى » إن كانت مفردة فهى حقيقة فى المشى . وهى فى القول الكريم مجاز ، بحسب سياق العبارة . وذلك معلوم من قبل ظهور معمر بن المثنى وأحمد ابن تيمية . ولو أخذنا بالاصطلاحات المحدثة ، لمنعنا إعجاز القرآن بالآيات العلمية فى الكون ، لأن الاصطلاحات العلمية محدثة . وهذا القول لا يقول به عاقل وفاهم .

ثالثاً : إن ابن تيمية قال فى (الجواب الصحيح) إن النصارى وقعوا فى الضلال لأنهم قالوا بالآب والابن على الحقيقة . ولو أنهم أخذوا بالتأويل ، وردوا المتشابه من آيات كتبهم إلى المحكم منها ، لما وقعوا فى التثليث . والسؤال الآن ؟ لماذا توافق على التأويل فى موضع ، ولماذا تمنع التأويل فى موضع ؟ إنه إذا لم يكن الغرض مخالفة « الإمامية » لا أكثر ولا أقل ، وذلك بإيراد فكر مضاد لفكرهم بالحق أو بالباطل . فإن هذا السؤال سيظل بلا جواب .

قال ابن تيمية : « لفظ الابن يعبر به عمن ولد الولادة المعروفة، و يعبر به عمن كان هو سببا فى وجوده . كما يقال ابن السبيل لمن ولدته الطريق . فإنه لما جاء من جهة الطريق ، جعل كأنه ولده . ويقال لبعض الطير : ابن الماء ، لأنه يجيء من جهة الماء . ويقال : كونوا من أبناء الآخرة ولا تكونوا من أبناء الدنيا . فإن الابن ينتسب إلى أبيه و يحبه ويضاف إليه . أي كونوا من ينتسب إلى الآخرة ويحبها ويضاف إليها . وهذا اللفظ موجود فى الكتب التى بأيدى أهل الكتاب فى حق الصالحين الذين يحبهم الله و يربيهم . كما ذكروا أن المسيح قال : « أبى وأبيكم وإلهى وإلهكم » وفى التوراة : أن الله قال ليعقوب : « أنت ابنى بكرى » ونحو ذلك مما يراد به — إذا كان صحيحا ، له معنى صحيح وهو — المحبة له والاصطفاء والرحمة له . وكان المعنى مفهوما عند الأنبياء — عليهم السلام — ومن يخاطبونه . وهو من الألفاظ المتشابهة ، فصار كثير من أتباعهم يريدون به المعنى الباطل(٥)» اهـ.

وقال ابن تيمية فى رده على النصارى : « إنكم إنما ضللتم بعدولكم عن صريح كلام الأنبياء وظاهره ، إلى ما تأولتموه عليه من التأويلات التى لا يدل عليها لفظه ، لا نصا ولا ظاهرا . فعدلتم عن المحكم واتبعتم المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله . فلو تمسكتم بظاهر هذا الكلام لم تضلوا . فإن الابن ظاهره — فى كلام الأنبياء — لا يراد به شيء من صفات الله ، بل يراد به : وليه وحبيبه، ونحو ذلك . وروح القدس لا يراد به صفته ، بل يراد به : وحيه وملكه ونحو ذلك ، فعدلتم عن ظاهر اللفظ ومفهومه إلى معنى لا يدل عليه اللفظ البتة . فكيف تدعون أنكم اتبعتم نصوص الأنبياء(٦)»؟ وعبارته غير واضحة الدلالة على ما يريد إثباته. إلا أنها واضحة الدلالة على قوله بالتأويل الصحيح .

---

(٥) ص ٣٤٦ ج ٢ الجواب الصحيح

(٦) ص ١٦٥ ج ٣ الجواب الصحيح

رابعاً : إن أخذ ابن تيمية بظاهر اللفظ ، يوقعه فى سوء الأدب مع الأنبياء - عليهم السلام — فقد قال -. على سبيل المثال — فى قوله تعالى عن شعيب عليه السلام : « قد افترينا على الله كذبا : إن عدنا فى ملتكم بعد إذ نجانا الله منها » أن شعيباً كان على الكفر قبل أن ينجيه الله منه . أخذا بظاهر اللفظ . وليس المعنى كما قال . بل المعنى هو : أن الذين آمنو به كانوا من قبل كفارا . ولما آمنوا ، قال لهم « الملأ الذين استكبروا من قومه : لنخرجنك يا شعيب ، والذين آمنوا معك ، من قريتنا ، أو لتعودن فى ملتنا » فدخل شعيب مع المؤمنين به فى الخطاب . ولما رد بقوله : « إن عدنا » رد على أنه يتحدث عن جماعة المؤمنين به ، لأنه قائدهم ورئيسهم ونبيهم ورسولهم . لا على شخصه بمفرده . وهذا التأويل لابد منـــه لإثبات عصمة الأنبياء من الكبائر والكفر ، قبل النبوة وبعدها .

والذين قالوا بالتأويل — ومنهم الإمام فخر الدين — انقسموا فى ما ورد فى القرآن وفى الأحاديث عن الله — عز وجل — أنه يمكر ويخدع ويستحي ويغضب ويرضى ويحب ويكره ، وما شابه ذلك : انقسموا إلى فريقين فى هذه الصفات . ففريق يرى أن هذه الأوصاف قد أطلقها الله على نفسه ، ليقرب ذاته بها إلى عقول البشر ، على سبيل المشاكلة — كما يقول علماء البلاغة — وهو لا يتصف بها على الحقيقة . لأن المكر يدل على العجز والضعف ، فالماكر إنما يمكر ليتخلص مما هو فيه من الشدة ، أو ليحصل على شيء يحبه بطريق الحيلة . والله تعالى منزه عن العجز والضعف والحاجة ، ولأن الاستحياء يدل على الخجل ، والخجل يدل على التغير والانفعال . والله تعالى منزه عن التغير والانفعال . وهكذا فى سائر هذه الصفات . ولا يؤولون صفة الضحك بحصول الرضى والإذن . وهكذا . لأن قولهم فيها : بأن الله

يقرب بها ذاته إلى عقول البشر هو التأويل الذى ما بعده تأويل . وقولهم هذا هو الصحيح فيها . لأن تأويل الصفة ، يستلزم إثبات صفة أخرى مكانها ، وفريق يرى تأويل الصفة - ومنهم الإمام فخر الدين - فيؤولون صفة الفرح لله تعالى بالرضا . ويؤولون صفة الحياء بإنزال العقاب . وهكذا .

* * *

يقول الألوسى البغدادى فى تفسيره المسمى بروح المعانى عن رأى الفريقين فى قوله تعالى : « إن الله لا يستحيى » : « وللناس فى ذلك مذهبان فبعض يقول بالتأويل . إنه الانقباض النفسانى مما لا يحوم حول حظائر قدسه - سبحانه - فالمراد بالحياء عنده : الترك اللازم للانقباض . وجوز جعل ماهنا بخصوصه من باب المقابلة ، لما وقع فى كلام الكفرة ، بناء على ما روى أنهم قالوا : ما يستحيى رب محمد أن يضرب الأمثال بالذباب والعنكبوت . وبعض - وأنا والحمد لله منهم - لا يقول بالتأويل ، بل يمر هذا وأمثاله - مما جاء عنه سبحانه فى الآيات والأحاديث - على ما جاءت ، ويكل علمها بعد التنزيه عما فى الشاهد إلى عالم الغيب والشهادة »

والإمام الجليل محمود بن عمر - يرحمه الله - فى تفسيره المسمى بالكشاف على نقيض رأى الألوسى البغدادى فى صفة الاستحياء لله . فيقول : « فإن قلت : كيف جاز وصف القديم - سبحانه - به ، ولا يجوز عليه التغير والخوف والذم ؟ قلت : هو جار على سبيل التمثيل »

ويقول الإمام الجليل الخطيب الشربينى - يرحمه الله - فى تفسيره المسمى بالسراج المنير فى قوله تعالى : « إن الله لا يستحيى » : « والحياء انقباض النفس عن القبيح ، مخافة الذم . وهو الوسط بين الوقاحة - التى هى الجراءة عن القبائح وعدم المبالاة بها - وبين الخجل ، الذى هو

انحصار النفس عن الفعل مطلقاً . فإذا وصف به البـــارى ـــ سبحانه وتعالى ـ كما جاء فى الحديث : « إن الله يستحى من ذى الشيبة المسلم أن يعذبه » ـــ « إن الله حى كريم ، يستحى إذا رفع العبد يديه ، أن يردهما صفرا ، حتى يضع فيهما خيراً » فالمراد به : الترك ، كما قدرته اللازم للانقباض . كما أن المراد من رحمته وغضبه : إصابة المعروف والمكروه اللازمين لمعنييهما ، وتحتمل الآية خاصة : أن يكون مجىء الحياء فيها للمشاكلة . وهو أن يذكر الشىء بلفظ غيره ، لوقوعه فى صحبته . ولو تقديرا ـــ كما هنا ـــ وهو قول الكفرة : أما يستحي رب محمد أن يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت . ولما كان التمثيل يصار إليه لكشف المعنى الممثل له ، ورفع الحجاب عنه ، وإبرازه فى صورة المشاهد المحسوس ، ليساعد فيه الوهم : العقل ، ويصالحه عليه . فإن المعنى الصرف إنما يدركه العقل ، مع منازعة من الوهم ، لأن من طبعه ميل الحس وحب المحاكاة »

ويقول فى قوله تعالى : « فاذكرونى أذكركم » : « قال ابن عباس : بمعونتى . وقال سعيد بن جبير بمغفرتى . وقيل : اذكرونى فى النعمة والرخاء ، أذكركم فى الشدة والبلاء » أى أن الله لم يكن قد نسيهم حتى يذكرهم وقت ذكرهم له .

ويقول فى قوله تعالى : « ومكر الله . والله خير الماكرين » : « خير الماكرين » أى أعلمهم بالمكر ، وقال الزجاج : فى قوله : أى مجازاتهم على مكرهم . فسمى الجزاء باسم الابتداء . لأنه فى مقابلته . كقوله تعالى : « الله يستهزىء بهم » « وهو خادعهم »

والأزهر فى مصر يعلم الطلاب :

وكل نص أوهم التشبيها أوله ، أو فوض . ورم تنزيها

« أى أنه إذا ورد فى القرآن أو السنة مايشعر بإثبات الجهة أو الجسمية أو الصورة أو الجوارح . اتفق أهل الحق وغيرهم ـ ماعدا المجسمة والمشبهة ـ على تأويل ذلك ، لوجوب تنزيهه تعالى عما دل عليه ماذكر ، بحسب ظاهره. فما يوهم الجهة قوله تعالى : « يخافون ربهم من فوقهم » فالسلف يقولون : فوقية لا نعلمها ، والخلف يقولون : المراد بالفوقية : التعالى فى العظمة . فالمعنى « يخافون » أى الملائكة « ربهم » من أجل تعاليه فى العظمة ، أى ارتفاعه(٧) فيها . . . » الخ

والكثيرون من علماء الأزهر على رأى الإمام الرازى . ويتركون الحرية للطلاب وللناس فى اختيار أحد الرأيين . والكثيرون من علماء المملكة العربية السعودية على رأى الإمام ابن تيمية ، ويلزمون الطلاب والناس برأيه .

* * *

وللإمام محمد بن محمد الغزالى ، المتوفى سنة ٥٠٥ هـ رأى فى يد الله وعين الله ، وما شابه ذلك من الصفات التى توهم أن الله جسم . أورده فى « إلجام العوام عن علم الكلام » هكذا :

أولا : يجب على جميع المسلمين أن ينزهوا الله عن الجسمية والجهة .

ثانيا : إذا سمع العامى كلمة « يد الله » فليعتقد أولا أن الله ليس جسما وليست له يد جارحة . وليفسر اليد ثانيا بأى معنى من المعانى التى تبعد اليد عن الجسمية . كالقدرة مثلا . فإذا لم يحسن العامى أن يأتى اليد بمعنى يبعدها

---

(٧) ص ١١٠ تحفة المريد على جوهرة التوحيد للبيجورى — طبعة الأزهر .

عن الجسمية فليسكت عن التفسير . وعدم علمه عذر له أمام الله عز وجل .

ثالثا : التأويل واجب على العلماء فى « يد الله » وسائر الأخبار التى توهم أن الله جسم ، على سبيل فرض الكفاية . والعلماء فى نظره هم أهل التصوف .

يقول الغزالى أبو حامد : « إنه إذا سمع اليد والإصبع ، وقوله ﷺ : « إن الله خمر طينة آدم بيده » و « إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن » فينبغى أن يعلم أن اليد تطلق لمعنيين :

أحدهما : هو الموضع الأصلى ، وهو عضو مركب من لحم وعظم وعصب . واللحم والعظم والعصب : جسم مخصوص ، وصفات مخصوصة . وأعنى بالجسم : عبارة عن مقدار له طول وعرض وعمق ، يمنع غيره من أن يوجد بحيث هو : إلا بأن يتنحى عن ذلك المكان .

الثانى : وقد يستعار هذا اللفظ — أعنى اليد — لمعنى آخر ، ليس ذلك المعنى بجسم أصلا . كما يقال : البلدة فى يد الأمير . فإن ذلك مفهوم . وإن كان الأمير مقطوع اليد مثلا .

فعلى العامى وغير العامى : أن يتحقق قطعا ويقينا أن الرسول — عليه السلام — لم يرد بذلك جسما ، هو عضو مركب من لحم ودم وعظم ، وأن ذلك فى حق الله تعالى محال ، وهو عنه مقدس . فإن خطر بباله : أن الله جسم مركب من أعضائه ، فهو عابد صنم . . . ومن نفى الجسمية عنه وعن يده وإصبعه ، فقد نفى العضوية واللحم والعصب ، وقدس الرب — جل جلاله — عما يوجب الحدوث . وليعتقد بعده : أنه عبارة عن معنى من المعانى ليس بجسم ولا عرض فى جسم ، يليق ذلك المعنى بالله تعالى . فإن

كان لا يدرى ذلك المعنى ولا يفهم كنه حقيقته فليس عليه فى ذلك تكليف أصلا . فمعرفة تأويله ومعناه ليس بواجب عليه(١) » ا هـ

ويقول أبو حامد الغزالى : « وفى معنى العوام : الأديب والنحوى والمحدث والمفسر والفقيه والمتكلم ، بل كل عالم سوى المتجردين لتعلم السباحة فى بحار المعرفة ، القاصرين أعمارهم عليه ، الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات ، المعرضين عن المال والجاه والخلق وسائر اللذات . . . الخ(٢) » ونقول لأبى حامد : هؤلاء العارفين الذين تنصبهم أئمة على العلماء ، فيهم العاصى ، والغبى ، والبائس ، والذى ضاقت به الدنيا ، والمستهتر ، والمرائى ، والصادق الإيمان ، والغاش لدينه . فمن من هؤلاء هو الإمام ؟ وإذا أخرجت الراسخين فى العلم من الإمامة ، ووضعت بدلهم هؤلاء العوام ـ وإن كانوا صادق الإيمان ـ فماذا تقول فى قول الله تعالى : « إنما يخشى الله من عباده العلماء »؟ وعلى رأيك هذا . هل نغلق المدارس والجامعات؟

ويعتقد أبو حامد الغزالى فى التأويل ويصرح به ، وهذا يدل على معرفته الصحيحة فى الله وصفاته ، وتصريحه بالتأويل حسنة من حسناته(٣) على الإسلام ، يجزيه الله عليها خير الجزاء . يقول — رحمه الله — فى قوله تعالى : « وهو القاهر فوق عباده » وفى قوله تعالى : « يخافون ربهم من فوقهم » : إن الفوق على الحقيقة نسبة جسم إلى جسم ، بأن يكون أحدهما أعلى والآخر أسفل . والفوق على المجاز يستعمل فى فوقية الرتبة ، مثل : الخليفة فوق السلطان . والمعنى الحقيقى يدل على جسم ، والمعنى المجازى ينفى الجسمية .

---

(١) ص ٦٣ — ٦٤ الجام العوام

(٢) ص ٧٤ الجام العوام

(٣) من سيئات الغزالى أبى حامد : دفاعه عن التصوف

ويقول بعد هذا مانصه : « فليعتقد المؤمن قطعا : أن الأول - وهو المعنى الحقيقى - غير مراد ، وأنه على الله محال . فإنه من لوازم الأجسام ، أو لوازم أعراض الأجسام »(١) ويقول أيضا - رحمه الله - : «تأويل لفظ الفوق بالعلو المعنوى ، الذى هو المراد بقولنا : السلطان فوق الوزير . فإنا لانشك فى ثبوت معناه لله تعالى»(٢) وكتاب «الاقتصاد فى الاعتقاد» للإمام الغزالى ، كتاب نفيس ، ككتاب «أساس التقديس» للإمام فخر الدين الرازى . وفيه يعظم الله وينزهه ، ويتأول الأخبار الموهمة للجسمية بمعان معنوية تنفى الجسمية . ومن كلامه - رحمه الله - : « ندعى أن الله تعالى منزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش . فإن كل متمكن على جسم ، والمستقر عليه : مقدر لا محالة . فإنه إما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساويا ... فإن قيل : فما معنى قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » وما معنى قوله عليه الصلاة والسلام : « ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا »؟ قلنا : الكلام على الظواهر الواردة فى هذا الباب طويل . ولكن نذكر منهجا فى هذين الظاهرين ، يرشد إلى ماعداه . وهو أنا نقول : الناس فى هذا فريقان : عوام وعلماء . والذى نراه هو اللائق بعوام الخلق : هو أن لايخاض بهم فى هذه التأويلات بل ننزع عن عقائدهم كل مايوجب التشبيه ، ويدل على الحدوث ، ونحقق عندهم أنه موجود « ليس كمثله شىء ، وهو السميع البصير » ... وأما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهمه . ولست أقول : إن ذلك فرض عين - إذ لم يرد به تكليف - بل التكليف : هو التنزيه عن كل ما يشبهه بغيره . فأما معانى القرآن ، فلم يكلف الأعيان فهم جميعها أصلا (٣) »

---

(١) ص ٦٦ الجـام العـوام

(٢) ص ٧٥ الجـام العوام

(١) ص ٥٢ — ٥٣ الاقتصاد فى الاعتقاد

والصوفية من المسلمين . لا نرضى إيمانهم بالتصوف ، وحديثهم عنه . وإنما نرضى عن عقيدتهم الصحيحة فى ذات الله وصفاته على نحو ما يقوله الشيخ عبد الوهاب بن أحمد بن على الشعرانى فى « لطائف المنن والأخلاق فى وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق » : فى هذا النص : « وقد أجمع أهل الحق على وجوب تأويل أحاديث الصفات . كحديث «ينزل ربنا إلى سماء الدنيا» وخالف فى ذلك الكرامية المجسمة، والحشوية المشبهة ، فمنعوا تأويلها وحملوها على الوجه المستحيل فى حقه تعالى من التشبيه والتكييف ، حتى أن بعضهم كان على المنبر فنزل درجا منه ، وقال للناس : ينزل ربكم عن كرسيه إلى سماء الدنيا ، كنزولى عن منبرى هذا(١) . وهذا جهل ليس فوقه جهل . وكل هؤلاء محجوجون بالكتاب والسنة ودلائل العقول . وإذا تعددت وجوه الحمل لآيات الصفات ، وجب الأخذ بالوجه الراجح عند الشيخ أبى الحسن الأشعرى . لقوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » (الحشر ٢) ولقوله تعالى : « فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه » (الزمر ١٧ — ١٨) وذهب سفيان الثورى والأوزاعى وغيرهما إلى أنه يطرح التشبيه والتكييف ، ويوقف عند تعيين وجه التأويل »(٢)

والإمام محمد بن أحمد القرطبى ، صاحب الجامع لأحكام القرآن ، المتوفى سنة ٦٧١ هـ يقول فى تفسير قوله تعالى : « ثم استوى على العرش » : « والأكثرون من المتقدمين والمتأخرين : أنه إذا وجب تنزيه البارى —

---

(٢) يقصد ابن تيمية كما فى رواية ابن بطوطة . وزعم محقق كتاب ابن بطوطة أن هذا على سبيل الظن . ودفاعه باطل لأن كتب ابن تيمية تصرح بالنزول كل ليلة على حسب ظاهر النص . وعلماء زمانه كفروه من أجل هذا ، ومسائل أخرى .

(٣) لطائف المنن ص ٣٩١ — ٣٩٢ نشر عالم الفكر بمصر

سبحانه — عن الجهة والتحيز ، فمن ضرورة ذلك ولواحقه اللازمة عليه عند عامة العلماء المتقدمين ، وقادتهم من المتأخرين : تنزيهه تبارك وتعالى عن الجهة . فليس بجهة فوق عندهم ، لأنه يلزم من ذلك عندهم متى اختص بجهة أن يكون فى مكان أو حيز ، ويلزم على المكان والحيز : الحركة والسكون للمتحيز ، والتغير والحدوث ، ثم يقول — رحمه الله تعالى — « قلت : فعلو الله تعالى وارتفاعه : عبارة عن علو مجده وصفاته وملكوته » أ . هـ

ويقول الإمام الجليل على بن أحمد صاحب « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » فى قول الله تعالى « ما يكون من نجوى ثلاثة ، إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا » : معنى قوله تعالى « هو رابعهم » وهو سادسهم » : « إنما هو فعل فعله فيهم ، وهو أن ربعهم بإحاطته بهم لا بذاته وسدسهم بإحاطته لا بذاته وقد يربعهم بملك يشرف عليهم و يسدسهم كذلك . وبرهان هذا القول : إن الله تبارك وتعالى إنما عنى بهذه الآية بلا خلاف بل بضرورة العقل من كل سامع أنه لا تخفى عليه نجواهم . وهذا معنى الآية . لأنه تعالى افتتحها بذكر نجوى المتناجيين وإنما أراد عز وجل علمه بنجواهم . لا أنه معدود معهم بذاته إلى ذواتهم . حاش لله من ذلك إذ من المحال الممتنع الخارج عن رتبة الأعداد والمعدودين إن يكون الله عز وجل معدوداً بذاته مع ثلاثة بالهند ومع ثلاثة بالسند ومع ثلاثة بالعراق ومع ثلاثة بالصين ، فى وقت واحد . لأنه لو كان ذلك لكان الذين هو رابعهم بالهند مع الثلاثة الذين هو رابعهم بالصين ثمانية كلهم لأنهم أربعة و أربعة . بلا شك . فكان تعالى حينئذ يكون اثنين وأكثر وهذا محال . وكذلك إذا كان بذاته سادساً لخمسة هينا فهم ستة ورابعا لثلاثة هنالك فهم أربعة . فهم كلهم بلا شك عشرة . فهو إذن

اثنان . وكذلك قوله تعالى فى الآية نفسها « إلا هو معهم أينما كانوا » . إنما أضاف تعالى الآينية إليهم لا إلى نفسه تعالى . معناه : أينما كانوا فهو تعالى معهم بإحاطته . ومحال أن يكون بذاته فى مكانين »

* * *

والمجسمون بلا كيف ، يسخرون من الذين ينزهون الله - عز وجل - عن المكان الحسى والجهة ، ويصفونهم بأنهم مجانين . فعلى ابن أبى العز الأذرعى يقول فى شرحه على أصول العقيدة الإسلامية لأحمد بن سلامة الطحاوى : « وأما من حرف كلام الله ، وجعل العرش عبارة عن الملك ، كيف يصنع بقوله تعالى : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » ؟ وبقوله تعالى : « وكان عرشه على الماء » ؟ أيقول : ويحمل ملكه يومئذ ثمانية - وكان ملكه على الماء - ويكون موسى - عليه السلام - آخذا بقائمة من قوائم الملك ؟ هل يقول هذا عاقل يدرى ما يقول(١) ؟ » يريد أن يقول: إن العرش على الحقيقة هو الكرسى . ويستعمل مجازا للدلالة على الملك والعظمة . ويقول : إن حمله على الحقيقة فى حق الله هو الصواب لأن العرش كان مستقرا بالله على الماء ، من قبل أن يخلق الله الأرض والسماء . أليس هذا هو التجسيم بعينه أيها السفيه ؟ إن معنى « وكان عرشه على الماء » (هود ٧) لا يريد به كرسيا حسيا ولا ملكا ، وإنما يبين به كيف كان الحال قبل خلق الأرض والسماوات . يريد أن يقول : قبل خلق الأرض والسموات لم يكن إلا الماء . والماء كان على متن الريح - كما جاء عن ابن عباس رضى الله عنهما - والدليل على ذلك : أنه بعد خلق الأرض والسماوات ، استوى على العرش . فإذا كان هو مستويا قبل الخلق على عرش فوق الماء ، فما فائدة أن يستوى على هذا العرش نفسه بعد الخلق ؟

---

(١) أصول العقيدة الاسلامية ، طبعة دار الوفاء بالمنصورة

قال تعالى : « إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ، ثم استوى على العرش » (الأعراف ٥٤)

ومعنى « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » (الحاقه ١٧) إذا فسرته على ظاهره ، يكون الله محتاجا إلى الكرسى ، والكرسى محتاج إلى الثمانية ، والكرسى مخلوق ومحتاج ، والثمانية مخلوقون ومحتاجون . فهل يعقل أحد أن يكون الخالق محتاجا إلى المخلوقين ؟ إن المعنى المراد من النص الكريم : هو أن الله تعالى يقرب ذاته إلى عقول البشر ، حسبما يألفون فى حياتهم من عادات الملوك ، وحسبما يفهمون باللغة التى يتخاطبون بها . فعبر عن نفسه كملك ، أما هو فليس كمثله شىء .

ومعنى أن موسى — عليه السلام — يأخذ بقائمة من قوائم العرش ، كالمعنى من حديث الأوعال الذى فيه : « إن فوق السماء السابعة ثمانية أوعال ، بين أظلافهن وركبهن ، مثل ما بين سماء إلى سماء ، وفوق ظهورهن : العرش » وفى رواية : « إن حملة العرش ثمانية أملاك على صورة الأوعال ، ما بين أظلافها إلى ركبها مسيرة سبعين عاما ، للطائر المسرع » وهذه الأحاديث مروية بطريق الآحاد . وهى لا تثبت عقائد غيبية . وإذا قلنا بأنها تثبت عقائد . فإنها تؤول إلى معنى ينفى التجسيم عن الله عز وجل ، كما وضح الشيخ الغزالى أبو حامد . والقرطبى المفسر يؤولها بقوله : « إضافة العرش إلى الله تعالى ، كإضافة البيت ، وليس البيت للسكنى ، فكذلك العرش »

الحقيقة والمجاز في أخبار صفات الله تعالى في أسفار التوراة

وكلام الإمام فخر الدين الرازي — أنعم الله عليه — شبيه بكلام المسيح عيسى بن مريم عليه السلام — في ذات الله تعالى وصفاته — والمسيح نبي عظيم — فقد حكى برنابا في إنجيله : أن الرومان لما رأوا معجزات المسيح ظنوا أنه الله أو ابن الله ، وأثاروا شغبا في بلاد فلسطين . ومن أجل ذلك تقدم إليه رئيس علماء بني اسرائيل والوالي وهيرودس ليزيل الفتنة التي ثارت بسببه ، وتوسلوا إليه أن يرتقي مكانا مرتفعا ، ويكلم الشعب تسكينا لهم .

النص :

« حينئذ ارتقى يسوع أحد الحجارة الإثني عشر التي أمر يشوع الإثني عشر سبطا ، أن يأخذوها من وسط الأردن ، عندما عبر إسرائيل من هناك دون أن تبتل أحذيتهم وقال بصوت عال : ليصعد كاهننا إلى محل مرتفع حيث يتمكن من تحقيق كلامي . فصعد من ثم الكاهن إلى هناك . فقال له يسوع بوضوح يتمكن كل واحد من سماعه : قد كتب في عهد الله الحي(١)، وميثاقه أن ليس لإلهنا بداية ، ولا يكون له نهاية . أجاب الكاهن : لقد كتب هكذا هناك . فقال يسوع : إنه كتب هناك : أن إلهنا قد برأ كل شيء

---

(١) الزبور التسعون — الآية الثانية

بكلمته فقط(١) . فأجاب الكاهن : إنه لكذلك . فقال يسوع : إنه مكتوب هناك : أن الله لا يرى(٢) وأنه محجوب عن عقل الإنسان ، لأنه غير متجسد وغير مركب وغير متغير . فقال الكاهن : إنه لكذلك حقا . فقال يسوع : إنه مكتوب هناك : كيف أن سماء السموات لاتسعه(٣) . لأن إلهنا غير محدود . فقال الكاهن : هكذا قال سليمان النبي يا يسوع . قال يسوع : إنه مكتوب هناك : أن ليس لله حاجة . لأنه لا يأكل ولا ينام ولا يعتريه نقص . قال الكاهن : إنه لكذلك . قال يسوع : إنه مكتوب هناك : إن إلهنا في كل مكان ، وأن لا إله سواه ، الذي يضرب ويشفي ، ويفعل كل ما يريد(٤) . قال الكاهن : هكذا كتب . حينئذ رفع يسوع يديه ، وقال : أيها الرب إلهنا . هذا هو إيماني الذي آتي به إلى دينونتك ، شاهدا على كل من يؤمن بخلاف ذلك »
(برنابا ٩٥ : ٢ — ١٧)

هذا هو كلام نبي من أنبياء الله ، ورسول من رسل الله . عن الله وصفاته ، شبيه بكلام الإمام الغزالي أبي حامد ، والإمام فخر الدين . فماذا يقول فيه المجسمون ، والمجسمون بلا كيف ؟ وليس هو كلام المسيح وحده ، بل هو كلام النبيين والمرسلين من قبله . فإنه — كما هو واضح من النص — يستشهد على كلامه عن الله وصفاته بآيات مكتوبة في التوراة وفي الزبور ، وفي أسفار الأنبياء — ذكرنا مواضعها في التعليقات —

---

(١) مزمور ٣٣ : ٦
(٢) يقول أشعياء : « حقا أنت اله محتجب يا اله اسرائيل » اشي ٤٥ : ١٠)
(٣) الملوك الأول ٨ : ٢٧
(٤) التثنية ٣٢ : ٣٩

وماذا قال المسيح عيسى بن مريم عليه السلام فى «يد الله» أى فى الصفات الخبرية كاليد والرجل والعين وما شابه ذلك ؟ إنه لما قال لبنى إسرائيل : «كل شىء يأتى من يد الله» (بر ١٠٤ : ٧) قال له تلميذ من تلاميذه ، اسمه «متى» : «يامعلم . إنك لقد اعترفت أمام اليهودية كلها . بأن ليس لله من شبه كالبشر . وقلت الآن : إن الإنسان ينال من يد الله . فإذا كان لله يدان ، فله إذن شبه بالبشر ؟ أجاب يسوع : إنك لفى ضلال يامتى . ولقد ضل كثيرون هكذا ، إذ لم يفقهوا معنى الكلام . لأنه لا يجب على الإنسان أن يلاحظ ظاهره الكلام ، بل معناه . إذ الكلام البشرى بمثابة ترجمان بيننا وبين الله . ألا تعلم أنه لما أراد الله أن يكلم آباءنا على جبل سيناء ، صرخ آباؤنا(١) : كلمنا أنت ياموسى ، ولا يكلمنا الله ، لئلا نموت ؟ وماذا قال الله على لسان أشعياء النبى(٢) : أليس كما بعدت السموات عن الأرض ، هكذا بعدت طرق الله عن طرق الناس ، وأفكار الله عن أفكار الناس ؟ إن الله لا يدركه قياس ، إلى حد أنى أرتجف من وصفه»

ويبين المسيح عيسى ـ عليه السلام ـ أن الله يعبر عن ذاته بأوصاف البشر ، على سبيل التمثيل والمشاكلة والمقابلة أما هو ـ عز وجل ـ فليس مثل البشر ، ولا مثل أى شىء . فيقول : «لعمر الله الذى تقف نفسى فى حضرته : إن الكون أمام الله الصغير ، كحبة رمل ، والله أعظم من ذلك بمقدار ما يلزم من حبوب الرمل ، لملء كل السموات والجنة ، بل أكثر . فانظروا الآن . إذا كان هنالك نسبة بين الله والإنسان ، الذى ليس سوى كتلة صغيرة من طين ، واقفة على الأرض . فانتبهوا إذن ،

---

(١) خروج ٢٠ : ١٩ (٢) أشعياء ٥٥ : ٩

لتأخذوا المعنى ، لا لمجرد الكلام . إذا أردتم أن تنالوا الحياة الأبدية . فأجاب التلاميذ : إن الله وحده يقدر أن يعرف نفسه ، وأنه حقا لكما قال أشعياء(١) النبي « هو محتجب عن الحواس البشرية »

* * *

وتبين التوراة أن الله ليس كمثله شيء . وهذه آيات تدل على ذلك :

١ — «فاحتفظوا اجدا لأنفسكم . فإنكم لم تروا صورة ما يوم كلمكم الرب في حوريب من وسط النار لئلا تفسدوا وتعملوا لأنفسكم تمثالا منحوتا . صورة مثال ما ، شبه ذكر ، أو أنثى » (تثنية ٤ : ١٥ — ١٦)

٢ — « ليس مثل الله » (تثنية ٣٣ : ٢٦)

٣ — « قد عظمت أيها الرب الإله . لأنه ليس مثلك ، وليس إله غيرك» (٢ صم ٧ : ٢٢)

٤ — « يارب ليس مثلك ، ولا إله غيرك » (١ أخ ١٧ : ٢٠

٥ — يقول أيوب عليه السلام عن الله عز وجل : « لأنه ليس هو إنسانا مثلي . فأجاوبه . فنأتي جميعا إلى المحاكمة » (أى ٩ : ٣٢)

٦ — يقول داود عليه السلام : «يا أ الله . من مثلك» ؟(مز ٧١ : ١٩)

٧ — ويقول داود : « لامثل لك بين الآلهة يارب ، ولامثل أعما » (مز ٨٦ : ٨)

٨ — ويقول داود : « من في السماء يعادل الرب ؟ من يشبه الرب ؟» (مز ٨٩ : ٦)

---

(١) أشعياء ٤٥ : ١٥

٩ — ويقول داود : « ليكن اسم الرب مباركا من الآن وإلى الأبد . من مشرق الشمس إلى مغربها : اسم الرب مسبح . الرب عال فوق كل الأمم . فوق السموات مجده . من مثل الرب إلهنا ؟ الساكن فى الأعالى ، الناظر الأسافل فى السموات وفى الأرض . المقيم المسكين من التراب ، الرافع البائس من المزبلة » (مز ١١٣ : ٢ — ٧)

١٠ — « فبمن تشبهون الله ؟ وأى شبه تعادلون به ؟ » (أش ٤٠ : ١٨)

١١ — « هكذا يقول الرب ملك إسرائيل وفاديه رب الجنود : أنا الأول وأنا الآخر ، ولا إله غيرى . ومن مثلى ؟ » (أش ٤٤ : ٦ - ٧)

١٢ — يقول الله لبنى إسرائيل : « بمن تشبهوننى وتسووننى لنتشابه ؟ » (أش ٤٦ : ٥)

١٣ — « اذكروا الأوليات منذ القديم . لأنى أنا الله وليس آخر . الإله وليس مثلى » (أش ٤٦ : ٩)

١٤ — « لا مثل لك يا رب . عظيم أنت ، وعظيم اسمك فى الجبروت . من لا يخافك ياملك الشعوب ؟ لأنه بك يليق . لأنه فى جميع حكماء الشعوب وفى كل ممالكهم ليس مثلك » (إر ١٠ : ٦ - ٧)

١٥ — « لأنه من مثلى ؟ » (إر ٤٩ : ١٩)

١٦ — « لأنه من مثلى ؟ » (إر ٥٠ : ٤٤)

لقد ذكرت ستة عشر نصا من نصوص التوراة وأسفار الأنبياء على أن الله ليس كمثله شىء . والذين كتبوا من المسلمين فى الله وصفاته طبقا لنصوص التوراة . انقسموا إلى فريقين . فريق يرى : أن التوراة تجسم الله عز وجل . لأن فيها نصوص يدل ظاهرها على التجسيم ، وهؤلاء

غفلوا عن نصوص مشابهة لها فى القرآن . مثل : مكر الله وغضبه ومجيئه ، وقوله « فليعلمن » وما شابه ذلك . وغفلوا أيضا عن نصوص التنزيه فيها ، النصوص التى أوردنا منها هنا ستة عشر نصا . وفريق يرى أن التوراة تنفى التجسيم — وقولهم هو الصحيح — لأن نصوص التنزيه فيها محكمة لا تحتمل غير نفى التشبيه والتمثيل .

وقد عمل الشيخ رحمت الله الهندى فى « إظهار الحق » فصلا عن المحكم والمتشابه . وذكر من نصوص التوراة آيتين يدلان على التنزيه .

وقد سخر الشيخ ابن حزم الأندلسى من علماء اليهود الذين لم يفطنوا إلى الآيات التى تنفى المثل والنظير فى كتابه « الفصل فى الملل والأهواء والنحل »

* * *

وعلماء من بنى إسرائيل ينفون التجسيم المطلق والتجسيم بلا كيف ، عن الله ، ويصرحون بالتنزيه . ومن هؤلاء : أنقولوس المتهود ، ويوناثان بن عازيائيل ، وسيبنوزا ، وابن كونة ، وموسى بن ميمون . يقول ابن ميمون المتوفى سنة ٦٠٢ هـ فى « دلالة الحائرين » : إن التوراة تكلمت عن الله بلسان بنى آدم — أى وصفته بصفات البشر ليفهم بنو آدم — وأن معتقد التجسيم لم يدعه إلى التجسيم نظر عقلى ، بل تبع ظواهر نصوص الكتب (فصل ٥٣) ويقول ابن ميمون : إن كل ما يؤدى إلى الجسمانية ، أو ما يؤدى لانفعال وتغير ، أو ما يؤدى لعدم — مثل أن لا يكون له شىء بالفعل ثم يصير بالفعل — أو ما يؤدى لشبه شىء من مخلوقاته . يلزم نفيه عن الله بالبرهان الواضح .

وقد صرح فى كتب الأنبياء بنفى التشبيه ، فقال : « فبمن تشبهوننى فأساويه » (أش ٤٠ : ٢٥) وقال : « فبمن تشبهون الله ، وأى شبه تعادلونه به » ؟ (أش ٤٠ : ١٨) وقال : « إنه لا نظير لك يارب » (إر ١٠ : ٦) وهذا كثير (فصل ٥٥)

وأى فرق بيننا نحن المسلمين، وبين اليهود. إذا كنا جميعا متفقين على ١ - التوحيد ٢ - وعلى التنزيه ؟ لا فرق بين المسلمين وبين اليهود فى توحيد الله عز وجل وفى تنزيهه عن المشابهة للحوادث. لأن اليهودى يؤمن بالله الذى يؤمن به المسلم، ويؤمن باليوم الآخر كما يؤمن به المسلم، ويؤمن بالنبوات وبالوحى من السماء كما يؤمن به المسلم. وإنما الفرق بين المسلمين وبين اليهود هو أن اليهود قالوا سنتقرب إلى الله بشريعة موسى عليه السلام - وهى التوراة - وإن نتقرب إليه بشريعة محمد نبى المسلمين، لأننا لسنا متأكدين من نبوته. وأن المسلمين قالوا: نحن نؤمن بنبوة موسى - عليه السلام - ولكن لن نتقرب إلى الله بشريعة موسى. لأن نبوة محمد ﷺ قد ثبتت عندنا، وقد أمرنا الله - على لسانه - أن لا نعمل بشريعة موسى. فالخلاف بين المسلمين وبين اليهود هو فى الشريعة وليس فى التوحيد وفى التنزيه. فقد قال الله تعالى: «قل: يا أهل الكتاب. تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم: ألا نعبد إلا الله، ولا نشرك به شيئا، ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله. فإن تولوا فقولوا: اشهدوا بأنا مسلمون» (آل عمران ٦٤)

وقد شهد القرآن بأن اليهود يكفرون بآيات الله، ولا يكفرون بالله. فى قوله تعالى: «يا أهل الكتاب، لم تكفرون بآيات الله، وأنتم تشهدون»؟ (آل عمران ٧٠) أى تكفرون بالقرآن ودلائل نبوة الرسول «وأنتم تشهدون» نعته فى الكتابين، أى فى التوراة وفى الإنجيل. وفى تفسير القرطبى: «وأنتم تشهدون» بمثلها من آيات الأنبياء التى أنتم مقرون بها»

* * *

أما عن «اسم الله» عز وجل فى كتاب التوراة. فهو «يهوه» وهو الذى يقابل كلمة «الله» فى القرآن الكريم. ويكتب أحيانا «أهوه» وعلماء

بنى إسرائيل يخافون من كتابته ، ككلمة متصلة الحروف ، من هيبتهم لله وخشيتهم منه. ومن أجل خوفهم يكتبونه فى كتبهم بحروف مقطعة. هكذا: ياء — هاء — واو — هاء . وهذا الاسم هو الذى نطق به الله عن نفسه أمام موسى عليه السلام ، فإن الله لما قال لموسى : « هلم فأرسلك إلى فرعون ، وتخرج شعبى بنى إسرائيل من مصر » قال له موسى : « ها أنا آتى إلى بنى إسرائيل ، وأقول لهم : إله آبائكم أرسلنى إليكم . فإذا قالوا لى: ما اسمه ؟ فماذا أقول لهم ؟ فقال الله لموسى : أهيه الذى أهيه . وقال : هكذا تقول لبنى إسرائيل : أهيه أرسلنى إليكم . وقال الله أيضا لموسى : هكذا تقول لبنى إسرائيل : أهيه أرسلنى إليكم . وقال الله أيضا لموسى : وإله يعقوب . أرسلنى إليكم » (خر ٣ : ١٠ — ١٥)

« وأهيه الذى أهيه » معناه : أنا هو الكائن . والكائن اسم مشتق من هيه ، وهيه معناها : كان . والسر فى تكرير « أهيه » مرتين : أنه يريد أن يبين لهم : أن الموصوف هو الصفة بعينها ، أى الله . وصفاته كشىء واحد . فكأنه يريد أن يقول: أنا الموجود الذى هو الموجود ، أو الموجود الذى هو واجب الوجود .

وأسماء الله الحسنى ، غير اسم الله ، تدل على أسماء من صفات ، فيها اشتراك بين الله الخالق وبين المخلوقين ، ولكنها فى « الله » أكمل منها فى المخلوقين . فالرحيم وهو اسم من أسماء الله الحسنى قد يطلق على غير الله . فيقال رجل رحيم . ويطلق على الله دلالة على أنه الكامل فى الرحمة . ومن أسماء الله الحسنى عند بنى إسرائيل ، وهو الاسم الثانى بعد « يهوه » اسم « أدوناى » ويترجم فى اللغة العربية بالرب . فنى يهوه توحيد الألوهية ، وفى أدوناى توحيد الربوبية . والفرق بينهما : أن يهوه علم على الذات

الإلهية ولا يسمى به غيره ، وأن أدوناى يطلق على الرب عز وجل ، ويطلق على السيد العظيم أيضا . يقول موسى ابن ميمون : «جميع أسمائه تعالى الموجودة فى الكتب كلها مشتقة من الأفعال . وهذا ما لا خفاء به إلا اسم واحد ، وهو : الياء والهاء والواو والهاء (يهوه) فإنه اسم مرتجل له ـ تعالى ـ ولذلك سمى الاسم الأعظم . ومعناه : أنه يدل على ذاته ـ تعالى ـ دلالة بينة ، لا اشتراك فيها . أما سائر أسمائه المعظمة ، فتدل باشتراك ، لكونها مشتقة من أفعال يوجد مثلها لنا ـ كما بينا ـ حتى أن الاسم المكنى به عن الألف والدال والنون والياء فى (آدنى) هو أيضا مشتق من السيادة . مثل : «قد خاطبنا الرجل سيد الأرض» (تك ٤٢ : ٣٠)

ويقول ابن ميمون : إن اسم يهوه لأنه لم يكن معلوما عند كل أحد كيف ينطق به . كان أهل العلم يتناقلون صفة النطق به ، ولا يعلمونه لأحد ، إلا لتلميذ مستأهل ، مرة واحدة فى الأسبوع ، وكان لدى أهل العلم اسم معادل ليهوه ، مكون من اثنى عشر حرفا فى أكثر من كلمة . ما كان ممنوعا ولا مضنونا به على أحد . ولما صار أقوام سفهاء ، يتعلمون هذا الاسم ، ذا الاثنى عشر حرفا ، ويجدفون به على الله ، اضطر أهل العلم إلى إعطائه للحصفاء فقط ، وإلى كتمانه عن العامة . وكان لدى أهل العلم بعد ذلك : اسم معادل ليهوه مكون من اثنين وأربعين حرفا فى أكثر من كلمة . جاء عنه فى التلمود : «اسم ذو اثنين وأربعين حرفا ، قدسى ومقدس ، ويعطى فقط للحصيف ، الذى وصل إلى نصف عمره ، وليس عرضة للغضب ولا للسكر ولا يثير طعنا فى أخلاقه ، ويتكلم مع الناس بهدوء ـ وكل من يعلمه فهو حريص عليه ويحفظه فى طهارة ـ ومحبوب لمن فوقه ، ومحمود لمن دونه ، ومهيب عند الناس ، وتعلمه قائم فى يده . وارث العالمين : هذا العالم وعالم الآخرة» (قد وشيم ١٧١)

و« الاسم الأعظم » يترجم فى العبرانية : « شم همفورش » وقد دخل « همفورش » فى كتب المسلمين عن طريق كتب السحر والطلسمات ودخل فى الكتب أن لله اسما إذا دعى به أجاب , وإذا سئل به أعطى . هو الاسم الأعظم .

وهذا لا أصل له . فلا اسم أعظم إلا « يهوه » عند بنى إسرائيل المعادل لاسم « الله » عند المسلمين .

والله يجيب المضطر إذا دعاه باسمه المتعارف عليه ، لا بما خفى من أسمائه فى كتب السحر .

وقد ترجمت التوراة إلى اللغة العربية . وفيها أن الخالق للأرض والسموات هو الله رب العالمين . كما فى القرآن الكريم ، ويكتبون «الله» بدل « يهوه » فأول آيات التوراة نصها : « فى البدء خلق الله السموات والأرض ،وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة ، وريح الله يرف على وجه المياه . وقال الله : ليكن نور فكان نور ، ورأى الله النور أنه حسن ، وفصل الله بين النور والظلمة . ورى الله النور أنه حسن وفصل لله بين النور والظلمة ودعا الله النور نهارا ، والظلمة دعاها ليلا ، وكان صباح يوما واحدا» (تك ١ : — ٥)

وقد ترجم الزبور إلى اللغة العربية . وفيه يتحدث داود عليه السلام عن الله عز وجل باسم الله ، لا باسم يهوه ، فيقول : « إن فاحص القلوب والكلى : الله البار . ترسى عند الله ، مخلص مستقيمى القلوب . الله قاض عادل » (مز ٧ : ٩ — ١١)

وقد ترجم الإنجيل إلى اللغة العربية . وفيه يتحدث عيسى عليه السلام

عن الله عز وجل باسم الله ، لا باسم يهوه . فيقول لتلاميذه : « تأتى ساعة فيها يظن من يقتلكم أنه يقدم خدمة لله »(يو ١٦ : ٢)

* * *

ولأن الإمام فخر الدين صرح فى « أساس التقديس » بما نصه :

« إن اليهود كانوا على دين التشبيه ، وكانوا يجوزون المجىء والذهاب على الله — تعالى — وكانوا يقولون: إنه — تعالى — تجلى لموسى — عليه السلام — على « الطور » فى ظلل من الغمام ، فظنوا مثل ذلك فى زمان محمد — عليه السلام — ومعلوم : أن مذهبهم ليس بحجة »

لأنه صرح بذلك ، رأيت أن أورد هنا من كلمات التوراة : كلمات ، استعملت على الحقيقة تارة ، واستعملت على المجاز تارة أخرى ، لأبين له . أن الحقيقة والمجاز موجودان عند بنى إسرائيل ، فى كتبهم المقدسة لديهم ، وأن التأويل الذى يؤمن به قد سبقه إليه غيره من قبل ولادته . وسأورد هذه الكلمات على النحو الذى صرح به الشيخ الغزالى أبو حامد فى هذا النص :

يقول الشيخ الغزالى فى معنى : « ينزل الله — تعالى — كل ليلة إلى السماء الدنيا . فيقول : هل من داع فأستجيب له ؟ هل من مستغفر ، فأغفر له؟»: هذا الحديث سيق لنهاية الترغيب فى قيام الليل . وليس فيه إلا إيهام لفظ النزول عند الصبى ، والعامى — الجارى مجرى الصبى — ومن السهل على العالم أن يقنع العامى بأن النزول ليس على حقيقته . بأن يقول له مثلا : إن كان نزول الله إلى السماء الدنيا ، ليسمعنا نداءه ، فما أسمعنا . فأى فائدة فى نزوله ؟ ولو كان يريد أن يسمعنا نداءه ، فهو قادر على أن يسمعنا إياه وهو على

العرش ، فلماذا ينزل ؟ فيفهم العامى : أن ظاهر النزول باطل ، ويتيقن نفى صورة النزول»[1]

وهذه الكلمات هى التى محل نظر وجدل وأخذ ورد بين شراح التوراة . وقد رفعت بعضها من ههنا ، ووضعته فى التعليقات . فعلى من يريد البحث كاملا أن ينقل الكلمات التى وضعتها فى التعليقات إلى ههنا . ويخيل إلى أن من يقرأ ما كتبته فى تأويل الكلمات ، ثم يقرأ كتاب موسى ابن ميمون ، المسمى بدلالة الحائرين ، لن يجد صعوبة فى فهم كلام ابن ميمون.

اجتاز — وعبر :

فى التوراة هذا النص : «فنزل الرب فى السحاب . فوقف عنده هناك . ونادى باسم الرب . فاجتاز الرب قدامه . ونادى : الرب الرب . إله رحيم ورؤوف ، بطىء الغضب وكثير الإحسان والوفاء ، حافظ الإحسان إلى ألوف ، غافر الإثم . . . إلخ » (خر ٣٤ : ٥ — ٧)

فى هذا النص كلمة « اجتاز » وتترجم « عبر » وعبر على الحقيقة تدل على انتقال جسم من مكان إلى مكان . وعلى المجاز تدل على المعانى التالية :

١ — امتداد الأصوات فى الهواء . مثل : « اسمع أنكم تبعثون شعب الرب على المعصية » (١ صم ٢ : ٢٤)

٢ — حلول نور يراه الأنبياء فى مرأى النبوة فى حلم الليل . ومثاله : أن إبراهيم عليه السلام وقع عليه سبات « وإذا رعبة مظلمة عظيمة واقعة عليه » وفى الحلم أثناء الظلمة « إذا تنور دخان ومصباح نار ، يجوز بين تلك القطع »(تك ١٥ : ١٧) ومثله : «وأنا أجتاز فى أرض مصر »(خر ١٢ — ١٢)

---

(١) أنظر : لجام العوام وانظر الاقتصاد فى الاعتقاد وانظر نفخ الروح والتسوية .

٣ — وتستعمل عبر مجازا لمن ترك قصدا ، وقصد غيره . مثل «عرض لله عارض» (١ صم ٢٠ : ٣٦) .

والمعنى المجازى الثالث هو المراد . عند موسى ابن ميمون ، فى تفسير «اجتاز الرب قدامه» ويشرحه هكذا : إن الهاء فى قدامه تعود إلى الله تعالى . وأن موسى — عليه السلام — طلب إدراك وجه الله ، فوعده الله برؤية الوراء . أى أن الله تعالى حجب عنه إدراك الوجه وتجاوزه لمعنى الوراء . والدليل على أن موسى عليه السلام طلب رؤية الوجه : أن الله تعالى قال له : «وجهى لا يرى» (خر ٣٣ : ٢٣) والدليل على أن الله تعالى وعده برؤية الوراء: أن الله تعالى قال له : «فتنظر قفاى» (خر ٣٣ : ٢٣) .

هذا تفسيره . وهو تفسير بعيد . لأن الهاء فى قدامه تعود إلى موسى ولا تعود إلى الله . وما جاء فى الترجوم هو أحسن من تفسير ابن ميمون . لأن الترجوم إذا وجد أمرا منسوبا لله تعالى يلحقه منه تجسيم أولوا حق تجسيم ، فإنه يقدره بحذف المضاف . أى يجعل تلك النسبة لأمر ما ، مضاف لله ، محذوف . فيقول فى «فاجتاز الرب قدامه» : إن الرب قد جعل سكينته تعبر قدامه . فالذى عبر واجتاز — على حسب الترجوم — هو السكينة : ومعنى «قدامه» على رأى الترجوم — أى بحضره . والسكينة عنده جسم ، لا بمعنى اطمئنان القلب .

و«انقولوس المتهود» يقدر المحذوف — فى الترجوم — المجد ، السكينة ، القول . بحسب كل موقع . ورأى انقولوس هذا فى الكتب الإسلامية ، فإن فيها من يفسر «وجاء ربك والملك صفا صفا» بقوله : جاء أمر ربك . وموسى ابن ميمون يقول عن تأويله : إنه جيد مستحسن ، ويقول : من الممكن أن نقدر المحذوف بكلمة الصوت بدل المجد والسكينة والقول . ويكون التقدير . وعبر صوت الرب من أمامه ونادى . أو : وعبر صوت من قبل الله

بحضره ، فنادى : الله الله . ويكون تكرير الله للنداء . لأنه تعالى المنادى ، — بفتح الدال — مثل : موسى موسى ، إبراهيم إبراهيم . وخلاصة الكلام:
١ — أن مرأى النبوة مثل الحلم ففيه إدراكات عقلية لا وجود لها فى الخارج .
٢ — أنه أدرك فى اليقظه مخلوقاً بحس البصر هو المجد أو السكينة أو القول . يساعد على كمال الإدراك العقلى . ٣ — أو يكون الصوت هو الذى مر قدامه فى اليقظة .

وقد أجهد ابن ميمون نفسه ، هو وأنقولوس فى التأويل . ولو أنهما قالا — على فرض صحة النص — أن الله تعالى يكلم البشر على قدر عقولهم ، أما هو فليس كمثله شىء ، لكان هذا القول مغنياً عن التأويل . والتلمود قد ذكر قولنا هذا فى (بياموت ٧١ أ) وهو قولهم : « عبرت عنها التوراة بلسان بنى آدم » ومعناه : أن كل ما يمكن للناس أجمعين ، فهمه وتصوره ، بأول فكرة على نحو الكمال ، هو الذى يجب لله تعالى . ولذلك وصف بأوصاف تدل على الجسمانية لتدل على أنه تعالى موجود . إذ لا يدرك الجمهور بأول وهلة وجوداً إلا للجسم خاصة ، وما ليس بجسم أو موجود فى جسم فليس هو موجوداً عندهم . ويقول ابن ميمون بعد ما ذكر ما قدمنا خلاصته عن التلمود : إنه مع ارتفاع الجسمانية عن الله ، يرتفع ظاهر النص فى نزل — صعد — سار — انتصب — وقف — دار — جلس — سكن — خرج — جاء — عبر ، وما شابه ذلك .

جاء : تستعمل على الحقيقة فى إقبال الحيوان على موضع ما . وتستعمل مجازاً فى حلول الأمر الذى ليس بجسم أصلا . مثل : « ما هو آت عليك » (أش ٢٧ : ١٥) ، وعلى هذا المعنى المجازى تستعمل كلمة جاء فى حق الله تعالى . إما الحلول أمره ، أو لحلول سكينته . مثل : « ها أنا آت إليك فى ظلمة الغمام » (خر ١٩ : ٦) ،

أى تحل سكينته . ومثل : « ويأتى الرب إلهى ، وجميع القديسين معك » (زك ١٤ : ٥)

أى يحل أمره وثبات مواعيده التى وعد بها على يد أنبيائه .

الخروج . على الحقيقة يستعمل فى خروج جسم من موضع كان مستقراً فيه لموضع آخر . وعلى المجاز يستعمل فى ظهور أمر معنوى ليس بجسم أصلاً ، مثل : « خرجت الكلمة من فم الملك » (أس ٧ : ٨) وهذا يعنى نفوذ الأمر . وعلى المجاز تفسر كلمة (هوذا الرب يخرج من مكانه» (أش ٢٦ : ٢١) أى يظهر أمره المستور الآن عنا . أعنى : حدوث ما يحدث بعد أن لم يكن . إذ كل حادث من قبله تعالى ينسب لأمره . مثـــل : « بكلمة الرب صنعت السموات . وبروح فيه . كل جنودها » (مز ٢٢ : ٦) تشبيها بالأفعال الصادرة عن الملوك التى آلتهم فى تنفيذ إرادتهم : الكلام . وهو تعالى غير مفتقر لآلة يفعل بها ، بل فعل بمجرد إرادته فقط . فلا كلام أيضاً بوجه ، ولما استعير لظهور فعل من أفعاله : الخروج ، استعير الرجوع لارتفاع ذلك الفعل بحسب الإرادة أيضاً ، مثل : « أمضى وأرجع إلى موضعى » (هو ٥ : ١٥) أى يرفع سكينته عن الناس ، وإذا رفع سكينته بقى الناس هدفاً لكل ماعسى أن يعرض ويتفق ، فيكون الخير الذى يصيبهم والشر بحسب الاتفاق . وهذا أمر عسير ، لأن الله إذا حجب وجهه عن إنسان فليقل هذا الإنسان : على الدنيا السلام .

السير أو المشى . على الحقيقة موضوع لحركات مخصوصه تصدر من الحيوان . وعلى المجاز يستعمل المشى لانتشار أمر ما وظهوره ، وإن كان ذلك ليس بجسم أصلا . مثل : صوتها كالحية يسرى » (إر ٤٦ : ٢٢)

ومثل : « صوت الرب الإله وهو متمشى فى الجنة » (تك ٣ : ٨) فالصوت هو الذى يسير ويمشى ، لا الرب نفسه - كما يقول ابن ميمون - ويستعمل لرفع العناية عن الشيء . مثل انصرف عن هذا الأمر وولاه ظهره . ومن المعنى « واشتد غضب الرب عليهما ومضى » (عدد ١٢ : ٩) فمضى تعنى رفع الله عنايته عنهما ، لا أنه سار ومشى على الحقيقة . ويستعمل أيضاً للسير بالسيرة الفاضلة دون تحرك جسم أصلا . مثل : « هلموا لنسلك فى نور الرب » (أش ٢ : ٥) أى لنعمل بالشريعة .

السكن . على الحقيقة هو دوام المقيم فى مكان ما ، فى ذلك المكان . فإنه بطول إقامة الحيوان فى مكان ما ، عاماً كان أو خاصاً . يقال فيه : إنه سكن فى ذلك الموضع ، وإن كان هو متحركا فيه بلا شك . وعلى المجاز يستعمل السكن لكل أمر ثبت ولزم شيئا آخر مثل : « ليته هلك اليوم الذى ولدت فيه والليل الذى قال : قد حبل برجل ، ليسكن ذلك اليوم ظلاما . لا يعتن به الله من فوق ، ولا يشرق عليه نهار ، ليملكه الظلام وظل الموت . ليحل عليه سحاب ، لترعبه كاسفات النهار » (أى ٣ : ٣ - ٥) . فاليوم فى النص ليس جسما ، والسحاب ليس حيوانا ليحل على اليوم .

وعلى هذا المجاز إذا قيل سكن الله فإن معناه : دامت سكينته أو عنايته فى أى موضع ، أو معناه : دامت عنايته فى أى أمر . مثل : « وحل مجد الرب » (خر ٢٤ : ١٦) « وأسكن فيما بين بنى إسرائيل » (خر ٢٩ : ٤٥)

القيام على الحقيقة : هو الوقوف الذى يقابل الجلوس . وعلى المجاز : يعنى النهوض والاضطلاع بالشيء . يقال فلان قام بالأمر أى نهض به واضطلع به . وفيه معنى ثبات الأمر . فإن من نهض لأمر واضطلع به فقد ثبته ، فمن

يقول مثلا : أقوم على رعاية هؤلاء . يعنى أنه ثابت على رعايتهم . وقول الله فى التوراة : « أقوم الآن . يقول الرب » (مز ١١ : ٦) يريد به : الآن أثبت أمرى ووعدى ووعيدى .

ويقال لكل من ثار لأى أمر : إنه قام . مثل . « إن ابنى قد أثار على عبدى » (اصم ٢٢ : ٨) واستعير هذا المعنى لنفوذ أمر الله على قوم استحقوا العقاب مثل : « ويقوم على بيت الأشرار » (أش ٣١ : ٢) أى ليهلكهم . يقول ابن ميمون : «ومن هذا المعنى جاءت نصوص كثيرة لا أن ثم قياماً أو قعوداً — تعالى الله عن ذلك — فقد قالوا — عليهم السلام — لا يوجد فى العالم العلوى : جلوس ولا وقوف . لأن الوقوف يجىء بمعنى القيام » (حجيجه ١٥ : ١)

الوقوف على الحقيقة : هو القيام الذى يقابل الجلوس . وعلى المجاز يأتى بمعنى النكول والكف . مثل « توقفوا لم يجيبوا من بعد » (أى ٣٢ : ١٥) « كم توقفت الولادة » (تك ٢٩ : ٣٥) ويأتى بمعنى الثبات والبقاء مثل « وأمكنك القيام » (خر ١٨ : ٢٣)

يقول ابن ميمون : « وكل وقفة جاءت فى الله تعالى هى من هذا المعنى الأخير ، فقول التوراة عن الله تعالى : « وتقف قدماه » فى ذلك اليوم على جبل الزيتون » (زك ١٤ : ٤)أى تثبت أسبابه ، أعنى : مسبباته »

القرب على الحقيقة : هو الدنو من الشىء . وعلى المجاز قد يكون بمعنى اتصال العلم بالمعلوم . فكأنه شبه بقرب جسم من جسم . مثل : « فإن قضاءها بلغ إلى السموات » (إر ٥١ : ٩) « وأى أمر صعب عليكم فارفعوه إلى » (تث ١ : ١٧)أى أعلمونى به « إن الشعب يتقرب إلى بفيه ويكرمنى

بشفتيه » (أش ٢٨ : ١٣) وليس المعنى أن اليهود يتقربون إلى ذات الله تعالى بأفواههم على الحقيقة .

يقول موسى بن ميمون : « فكل لفظة من القرب والتقدم ، تجدها جاءت فى كتب النبوة بين الله تعالى وبين مخلوق من المخلوقات . فهى كلها من هذا المعنى الأخير (المجازى) لأن الله تعالى ليس هو جسما . فلا هو تعالى يدنو ولا يقرب من شىء . ولا شىء من الأشياء يقرب منه ، أو يدنو به — تعالى — إذ بارتفاع الجسمانية يرتفع المكان ويبطل كل قرب ودنو . أو بعد أو اتصال ، أو انفصال ، أو تماس ، أو تتال . وما أراك تشك ولا يلتبس عليك قوله - أى قول الله فى التوراة - : « الرب قريب من جميع دعاته » (مز ١٤٥ : ١) فالمراد : قرب علم . أعنى : إدراك علمى لا قرب مكان »

كلمة « ملأ » على الحقيقة : تدل على جسم يحل فى جسم فيملأه : مثل : « ملأت جرتها » أى أن جسم الماء حل فى جسم الجرة ، وعلى المجاز يستعمل فى معنى انقضاء زمان ما ، مقدر . مثل « كملت أيامها » (تك ٢٥ : ٢٤) ويستعمل أيضاً فى معنى الكمال فى الفضيلة ، والغاية فيها . مثل : « وكان ممتلئا حكمة وفهما ومعرفة » (١ مل ٧ : ١٤)

يقول ابن ميمون : « وكل لفظة ملآن تجدها منسوبة لله فهى من هذا المعنى ، لا أن ثم جسما يملأ مكانا . إلا أن تريد أن تجعل « مجد الرب » : النور المخلوق الذى يسمى مجداً فى كل موضع ، وهو الذى ملأ المسكن . فلا ضير فى ذلك » يريد أن يقول : لا ضير فى أن تفسر مجد الرب بنور الرب . وهذا النور هو الذى ملأ مسكن الرب ، لا ذات الرب نفسه .

لفظ « العلو » على الحقيقة : هو لارتفاع المكان . وعلى المجاز هو

لارتفاع الدرجة والمنزلة والجلالة والكرامة والعزة . مثل : « من أجل أني رفعتك عن التراب » (١ صم ١٦ : ٢) وماجاء في التوراة عن ارتفاع الله وعلوه فهو محمول على المجاز . مثل : « اللهم ارتفع على السموات » (مز ٥٦ : ٦) « هكذا قال العلي الرفيع » (أش ٥٧ : ١٧)

وفي هذا الموضع يقول ابن ميمون : « إن الله تعالى عند المدركين الكاملين لا يوصف بأوصاف كثيرة ، وأن هذه الأوصاف المتعددة كلها التي تدل على التعظيم والعزة والقدرة والكمال والجود ، وغيرها . كلها ترجع لمعنى واحد . وذلك المعنى هو ذاته ، لا شيء خارج عن الذات » ثم يقول : « إن العلو والرفع ليس معناه ومفهومه : علو مكان ، بل علو منزلة »

غضب : على الحقيقة يدل على الوجع والألم . مثل : « بالألم تلدين البنين » (تك ٣ : ١٦) وعلى المجاز ١ — يأتي بمعنى الغم . مثل : « ولم يكن أبوه يغمه في أيامه » (١ صم ١ : ٦) أي يغضبه ٢ — ويأتي بمعنى الخلاف والعصيان . مثل : « في النهار كله يعرقلون أموري » (مز ٥٥ : ٦) ومن تتعرقل أموره يغضب . وعلى المجاز قال الله عن نفسه في التوراة : « وتأسف في قلبه » (تك ٦ : ٦) وتأويله على المعنى المجازي الأول : أن الله غضب عليهم لسوء فعلهم . وقال : « في قلبه » لأنه لم يقله لنبي في ذلك الوقت الذي نفذ فيه ذلك الفعل . ومثل ذلك — ولله المثل الأعلى — مثل الإنسان إذا ظهرت له فكرة لم يخبر بها أحد ، يقول : كان في قلبي كذا . ولأن الله يكلم الناس على قدر عقولهم عبر عن نفسه هكذا . أما هو فليس كمثله شيء . وتأويله على المعنى المجازي الثاني : إنهم خالفوا إرادة الله ، لأن القلب في نظر الناس محل للإرادة .

ومن ذلك : « هل قلبك مستقيم نظير قلبي ؟ » (٢ مل ١٠ : ١٥) أى إرادتك فى الاستقامة كإرادتى .

أكل : على الحقيقة تدل على تناول الطعام . ثم إن اللغة لحظت فى الأكل معنيين : المعنى الأول : هو تلاف الشيء المأكول وذهابه . والمعنى الآخر : هو نمو الحيوان بما يتناوله من الغذاء . وبحسب المعنى الأول يكون لفظ الأكل مجازاً مستعملا فى كل ما فيه تلف وإبادة مثل : « أرض تأكل أهلها » (عد ١٣ : ٣٣) وبحسب المعنى الثانى يكون لفظ الأكل مجازاً مستعملا فى كل ما فيه نفع للانسان . كتعلم العلم والحكمة . مثل : « تعالى كل لحماً دسماً فى بيت الربى » (بابا بنشرا ٢٢ ا)

وجه : على الحقيقة اسم لوجه الحيوان . وعلى المجاز يأتى بمعان منها : ١ — الغضب . مثل : « ولم يتغير وجهها أيضاً » (تك ٤٠ : ٧) أى لم تغضب . وعلى هذا المعنى المجازى يفسر غضب الله وسخطه . مثل « وجه الرب فرقهم » (إر ٤ : ١٦) أى غضب الله عليهم ففرقهم ٢ — ويأتى الوجه مجازا عن حضرة الشخص ومقامه . مثل : « ألا يجدف عليك فى وجهك » ؟ (أى ١ : ١١) أى يكذب عليك فى وجودك . وعلى هذا المعنى المجازى يفسر أن الله كلم موسى وجهاً لوجه ، فى قوله : «وكلم الرب موسى وجهاً لوجه» (خر ٣٣ : ١١) أى بدون واسطة ٣ ـ ويأتى الوجه مجازاً بمعنى العناية . مثل : « يرفع الرب وجهه نحوك » (عدد ٦ : ٢٦)

أخر : على الحقيقة هو اسم للظهر . وعلى المجاز يأتى ظرف زمان بمعنى بعد . مثل : « ولا قام بعده مثله » (٢ مل ٢٣ : ٢٥) « بعد هذه الأمور » (تك ١٥ : ١) ويأتى مجازاً بمعنى التتبع واقتفاء الأثر فى السير ، بسيرة شخص ما . مثل « الرب إلهكم تتبعون » (تث ١٣ : ٤) وعلى هذا المعنى

المجازى يفسر قول الله تعالى لموسى عليه السلام : « فتنظر قفاى » (خر ٣٣ : ٣) أى تدرك ما تبعنى .

قلب : على الحقيقة هو اسم لعضو الحيوان الذى فيه مبدأ حياة كل ذى قلب . وعلى المجاز يأتى بمعان كثيرة منها : ١ ـ وسط الشىء مثل : « إلى كبد السماء » (تث ٤ : ١١) ٢ ـ الفكرة . مثل : « ألم يكن قلبى هناك ؟ » (٢ مل ٥ : ٢٦) يعنى : كنت حاضراً بفكرتى عندما جرى كذا وكذا ٣ ـ الرأى : مثل : « كل سائر إسرائيل كانوا قلباً واحداً ، ليقيموا داود ملكا » (١ أخ ١٢ : ٣٩) أى على رأى واحد. ٤ ـ الإرادة . مثل : أعطيكم رعاة على وفق قلبى » (إر ٣ : ١٥) وعلى المعنى المجازى هذا يفسر قول الله تعالى عن نفسه « ستكون عيناى وقلبى هناك كل الأيام » (امل ٩ : ٣) بمعنى عنايتى وإرادتى ٥ ـ العقل . مثل : « قلب الحكيم عن يمينه » (جا ١٠ : ٢) أى عقله كامل فى كل الأمور .

روح : على الحقيقة هو موضوع للهواء . مثل : « وريح الله يرف » (تك ١ : ٢) وعلى المجاز يستعمل بمعنى : ١ ـ روح الحيوان . مثل : « فيه روح حياة » (تك ٧ : ١٥) ٢ ـ صعود روح الميت إلى الله . مثل « يعود الروح إلى الله الذى وهبه » (جا ١٢ : ٧) ٣ ـ فيوضات الله . مثل : « روح الرب تكلم فى » (٢ صم ٣ : ٢) ٤ ـ الغرض والإرادة . مثل : « ويهراق روح مصر فى داخلها وأبيد مشورتها » (أش ١٩ : ٣) أى تتشتت أغراضها ، ويخفى تدبيرها .

رجل : على الحقيقة اسم عضو من الحيوان يمشى عليه . وعلى المجاز تكون الرجل .

١ - بمعنى التبع ، مثل : « اخرج أنت وجميع الشعب الذين فى عقبك » (خر ١١ : ٨) أى الشعب التابع لك .

٢ - بمعنى : السببية . مثل قول يعقوب لخاله « ما كان لك قبلى قليل . فقد اتسع إلى كثير . وباركك الرب فى أثرى » (تك ٣٠ : ٣٠) وفى أثرى تترجم « لرجلى » أى باركك بسببى . لأن الأمر الذى يكون من أجل شىء . يكون هذا الشىء سببا فى حصول الأمر : وعلى هذا المعنى تقول التوراة عن الله : « وتقف رجلاه فى ذلك اليوم على جبل الزيتون » (زك ١٤ : ٤) تريد به : ثبات أسبابه . اعنى : العجائب التى تظهر حينئذ فى ذلك الموضع ، العجائب التى سببها - أى فاعلها - هو الله .

وقد جاء عن الله فى التوراة : « ثم صعد موسى وهرون وناداب وأبيهو، وسبعون من شيوخ إسرائيل ، ورأوا إله إسرائيل وتحت رجليه شبه صنعة من العقيق الأزرق الشفاف ، وكذات السماء فى النقاوة » (خر ٢٤ : ٩ - ١٠)

وقد تأوله «أنقلوس» بأن جعل الهاء فى رجليه عائدة إلى الكرسى . أى وتحت رجلى الكرسى لقوله : « وتحت كرسى مجده » ويقول انقلوس: إنه لم يقل : وتحت كرسيه فقط ، وإنما قال : « وتحت كرسى مجده » لأنه لو قال وتحت كرسيه فقط ، لزم كونه - تعالى - جسما ، ومستويا على جسم هو الكرسى . أما نسبته الكرسى إلى « مجده » فلا يلزم منه التجسيم ، لأن المجد يؤول حينئذ بالسكينة ، وهى نور مخلوق.

وقد تأوله ابن ميمون بأن «تحت رجليه» يريد به : من سببه ومن أجله . والذي أدركوه : هو حقيقة المادة الأولى للأرض ، التي هي من خلقه تعالى وهو سبب وجودها .

وما هي المادة الأولى ؟ إن حجر العقيق ويترجم بحجر الياقوت عبارة عن « الشفاف » لا عن اللون الأزرق ، ويترجم باللون الأبيض . والشفاف عادم الألوان كلها ، ولذلك يقبل الألوان كلها بالتعاقب . وقد شبه الله المادة الأولى التي خلق منها الأرض بالشفاف ، لأن المادة الأولى عديمة الصور وهي تقبل الصور بالتعاقب ، وتقبل أن تتشكل كما يريد الله . وقد أراهم الله الشفاف الذي هو شبيه بمادة الأرض الأولى القابلة للتشكل والبقاء والفساد . ليعلموا أن المبدع والخالق هو الله لا غير .

ويقول ابن ميمون : إن التأويل الذي ذهبت إليه ، قد نبهني عليه « الربي أليعازار بن هورقانوس » في قوله : « من أين خلقت السماء ؟ من نور ردائه أخذه وبسطه كالثوب . وكما قيـــل : « استمروا منبسطين » — « أنت الملتحف بالنور كرداء ، الباسط السماء كسجف » (مز ١٠٤ : ٢)

من أين خلقت الأرض ؟ من الثلج الذي تحت كرسي مجده . وكما قيل : « أخذ قسما منه ورماه » يقول للثلج : « اسقط على الأرض » (أي ٣٦ : ٦) هذا قول الربي أليعازار بن هورقانوس بنصه . وقد عقب عليه ابن ميمون بما نصه : « يا ليت شعري . هـذا الحكيم . أي شيء اعتقد ؟ هل اعتقد أنه من المحال أن يوجد شيء من لا شيء ؟ أو لا بد من مادة يتكون منها ما يتكون ؟ ولذلك طلب للسماء والأرض : « من أين خلقا ؟ وأي شيء حصل من هـذا الجواب ؟ يلزم أن يقـال له : من أين خلق نور ردائه ؟

ومن أين خلق الثلج الذى تحت كرسى المجد ؟ ومن أى شىء خلق كرسى المجد نفسه ؟ فإن كان يريد بنور ردائه شيئاً غير مخلوق ، وكذلك كرسى المجد غير مخلوق . فهذا شنيع جداً . فيكون قد أقر بقدم العالم . غير أنه على رأى أفلاطون . أما كون كرسى المجد من المخلوقات . فالحكماء ينصون بذلك ، لكن على وجه عجيب . قالوا : إنه خلق قبل خلق العالم (ندريم ٣٩ ب) أما نصوص الكتب فلم تذكر فيه خلقاً بوجه ، سوى قول داود : « الرب أقر عرشه فى السماء » (مز ١٠٢ : ١٩) وهو قول يحتمل التأويل جداً . أما التأبيد فيه : فمنصوص : « أنت الرب تجلس عرشك أبداً من جيل إلى جيل » (مى ٥ : ١٩) فإن كان الربى أليعازار يعتقد قدم العرش . فيكون إذا صفة لله لا جسما مخلوقا . فكيف يمكن أن يتكون شىء من صفة ؟ وأعجب شىء قوله : « نور ردائه » ا . ﻫ .

ثم يقول ابن ميمون : إنه يستفاد من كلام الربى أليعازار : أن مادة السماء غير مادة الأرض . فمادة السماء من نور الرداء ، ومادة الأرض من الثلج الذى تحت كرسى المجد . ولذلك أراهم « الشفاف » ليدل به على مادة الأرض .

نفس : على الحقيقة اسم للنفس الحيوانية الحساسة . وعلى المجاز تأتى بمعنى ١ — الدم . مثل : « فلا تأكل النفس مع اللحم » (تث ١٢ : ٢٣) ٢ — صورة الإنسان . أى النفس الناطقة . مثل : « حتى الرب الذى صنع لنا هذه النفس » (ار ٣٨ : ١٦) ٣ — الباقى من الإنسان بعد الموت . مثل : « نفس سيدى محزومة فى حزمة الأحياء » (١ صم ٢٥ : ٢٩) ٤ — الإرادة . مثل : « ولا يسلمه إلى نفوس أعدائه » (مز ٤٠ : ٣) أى لا يسلمه لإرادتهم . وكل ما جاء فى التوراة عن « نفس الله » يكون

مجازاً عن إرادته . مثل «فرق قلبه لمشقة إسرائيل» (قض ١٠ : ١٦) أى كفت إرادته عن إشقاء بنى إسرائيل . و «يوناتان بن عزيائيل» أخذ «فرق قلبه» على المعنى الحقيقى ، وامتنع من شرحه ، وابن ميمون أخذه على المعنى المجازى كناية عن الإرادة . ولو أنهما قالا : إن التوراة عبرت عن الله بلسان بنى آدم ، وكفا عن الشرح بالحقيقة أو بالمجاز ، لكانا على درجة قصوى من الصواب .

حى : على الحقيقة اسم للنامى الحساس . وعلى المجاز يأتى بمعان منها : ١ ـ لو مرض إنسان مرضاً شديداً . يعبر عن المرض الشديد بالموت مجازاً . مثل : «فمات قلبه فى جوفه وصار كحجر» (اصم ٢٥ : ٣٧) أى مرض مرضاً شديداً . ولو أن إنساناً برء من مرضه ، يعبر عن البرء بالحياة مجازاً مثل : «وأفاق من مرضه» (أش ٣٨ : ٩) ٢ ـ اقتناء العلم والحكمة مثل : قول الحكمة فى سفر الأمثال : «فالآن أيها البنون اسمعوا لى . فطوبى للذين يحفظون طرقى . اسمعوا التعليم وكونوا حكماء ولا ترفضوه . طوبى للانسان الذى يسمع لى ساهراً كل يوم عند مصاريعى ، حافظاً قوائم أبوابى . لأنه من يجدنى يجد الحياة ، وينال رضى من الرب ، ومن يخطىء عنى يضر نفسه . كل مبغضى يحبون الموت» (أم ٨ : ٣٢ ـ ٣٦) أى أن الحكمة حياة للذين يصادفونها . ولأن الحكمة حياة مجازاً ، يعبر عن الآراء الصحيحة بالحياة وعن الآراء الفاسدة بالموت . مثل : «انظر : إنى جعلت اليوم بين يديك الحياة والخير ، والموت والشر» (تث ٣٠ : ١٥) فقد صرح بأن الخير هو الحياة ، وبأن الشر هو الموت .

جناح : على الحقيقة اسم لجناح الحيوان الطائر . وعلى المجاز يستعمل بمعنى الستر والتغطية . «الذى جئت لتحتمى تحت جناحيه» (را ٢ : ١٢) معناه : لتستكنى تحت ستره .

عين : على الحقيقة اسم لعين الحيوان . وعلى المجاز يستعمل فى ١ـ عين الماء . مثل : « على عين ماء فى البرية » (تك ١٦ : ٧) ٢ ـ العناية . مثل : « خذه واجعل عينيك عليه » (إر ٣٩ : ١٢) أى اجعل عنايتك به . وعلى هذا المعنى المجازى يفسر ماجاء عن الله فى التوراة ، وهو « وستكون عيناى وقلبى هناك كل الأيام » (١ مل ٩ : ٣) يفسر بعنايته وإرادته ٣ ـ وإذا اقترن بالعينين لفظ رؤية مثل : « افتح عينيك وانظر » (٢مل ١٩ : ١٦) فمعناه : الإدراك العقلى ، وليس الإدراك الحسى .

سماع : على الحقيقة بمعنى السمع من الأذن . وعلى المجاز يأتى بمعنى القبول . مثل : « فلم يسمعوا لموسى » (خر ٦ : ٩) ويأتى بمعنى العلم والمعرفة . مثل : « أمة لا تفهم لغتها » (تث ٢٨ : ٤٩) وماجاء فى التوراة عن سماع الله لكلام الناس إن كان مثل « فسمع الرب » (عد ١١ : ١) فمعناه : إدرك بالعلم مرادهم ، وإن كان مثل « فإنى أسمع صراخها » (خر ٢٣ : ٢٢) فمعناه : أجاب دعاءهما .

ركب : على الحقيقة يستعمل فى ركوب الإنسان على البهائم . وعلى المجاز يستعمل للاستيلاء على الشيء ، لأن الراكب مستولى وحاكم على مركوبه . مثل : « اركبه على هضاب الأرض » (تث ٣٢ : ١٣) وعلى هذا المعنى المجازى قيل فى الله تعالى : « راكب السماء لنصرتك » (تث ٣٣ : ٢٦) ومعناه : أنه مستولى على السماء . ويعبر عن السماء فى التوراة بالبرارى . والبرارى عندهم هو الفلك الأعلى المحيط بالكل . ذلك لأن السموات سبعة ، والبرارى هو الأعلى المحيط بالكل . والدليل على أن البرارى هى السموات : أنه فى موضع مكتوب « راكب البرارى » (مز ٦٨ : ٥) وفى موضع مكتوب : « راكب السماوات » (حجيجه ١٣ ب) وقد بلغنى:

أن السماء الأولى فى كلام اليهود اسمها فيلون ، والثانية رقيع ، والثالثة شحاقيم ، والرابعة زبول ، والخامسة ماعون ، والسادسة ماكون ، والسابعة عرفات — وفى تفسير القرطبي أن الأولى اسمها رقيع — وبلغنى أن ابن ميمون عبر عن السماء السابعة بعرفات . والنسخة العربية التى معى من دلالة الحائرين فيها أنه يقصد بالبرارى الفلك الأعلى المحيط بالكل ، لا أنه يقصد جبل عرفات فى أرض « مكة المكرمة » وقد فهم غيرى — كما قال من بلغنى — أنه يقصد «جبل عرفات» لأن فى بعض مخطوطات « دلالة الحائرين » : « الروكب بعربوت » بدل « الراكب فى البرارى » (مز ٦٨ : ٥) أو « للراكب فى القفار » أو « للراكب على الغمام »

تم الكلام فى قضية كتاب « أساس التقديس »

كتاب تأسيس التقديس

تصنيف الإمام العلامة حجة الإسلام [illegible]
ناصر السنة قامع البدعة فخر الدين محمد بن عمر الرازي
قدس الله روحه ونور ضريحه وأنابه الجنة برحمته
ورضي الله عنه وعن سائر علماء المسلمين

الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين بن علي التيمي البكري الطبرستاني الأصل الرازي المولد المعروف
بابن الخطيب الشافعي المذهب فريد عصره ووحيد دهره فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات
وعلم الأوائل وله التصانيف المفيدة في فنون عديدة منها تفسير القرآن العظيم جمع فيه كل غريب وغريبة
[illegible] أسرار [illegible] ولطائف [illegible] شرح المفصل [illegible] الوجيز
وسقط الزند ومصنفاته كثيرة [illegible] المصنفات [illegible] السعادة
[illegible] وأتى فيها بما لم يسبق إليه وكان له اليد البيضاء في الوعظ يعظ باللسانين العربي
والعجمي وكان يلحقه الوجد حال الوعظ [illegible] يحضر مجلسه أرباب المذاهب [illegible]
مذاهبهم [illegible] بأحسن [illegible] استفادته
[illegible] الأصول على والده ضياء الدين عمر [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

فهذا الكتاب الذي سميته بتاسيس التقديس على بعد الدار وتباين الاقطار سايلا
الله تعالى ان ينفعه في الدارين بفضله وكرمه ورتبته على اربعة اقسام القسم
الاول في الدلايل الداله على انه تعالى منزه عن الجسميه والحيز وفيه فصول
الفصل الاول في تقرير المقدمات التي يجب تقديمها
قبل الخوض في الدلايل وهي ثلثه المقدمة الاولى اعلم انا ندعي وجود
موجود لا يمكن ان يشار اليه بالحس انه هاهنا او هناك او نقول انا ندعي وجود موجود
غير حال في العالم ولا مباين عنه في شي من الجهات الست التي للعالم وهذه العبارات
متقاربه والمقصود من الكل شي واحد ومن الناس من يدعي ان فساد هذه المقدمات معلوم
بالضروره وقالوا لان العلم الضروري حاصل بان كل موجودين فلا بد وان يكون احدهما حالا
في الاخر او مباينا عنه مختصا بجهة من الجهات الست المحيطه به قالوا واثبات موجودين
على خلاف هذه الاقسام السبعه باطل في بدايه العقول واعلم انه لو ثبت كون هذه
المقدمه بديهيه لم يكن الخوض في ذكر الدلايل جايزا لان على تقدير ان يكون الامر على ما قالوه
كان الشروع في الاستدلال على كون الله تعالى غير حال في العالم ولا مباينا عنه بالجهه
ابطالا للضروريات والقدح في الضروريات بالنظريات يقتضي القدح في الاصل بالفرع
وذلك يوجب تطرق الطعن الى الاصل والفرع معا وهو باطل بل يجب علينا بيان ان
هذه المقدمه ليست من المقدمات البديهيه حتى يزول هذا الاشكال فنقول الذي
يدل على ان هذه المقدمات بديهيه وجوه الاول هو ان جمهور العقلا المعتبرين

فهـــرس كتـاب

أساس التقـديس في علم الكلام

تأليف

الامام فخـر الدين الرازى

الموضـــوع | الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

* * *

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــــوع الصفحة

* * *

الموضـــــوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

* * *

الموضـــــوع	الصفحة

تم فهرس كتاب أساس التقديس فى علم الكلام

(للامام فخـر الدين الرازى)

خطـــا وصـــواب

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــأ	الصـــواب
٥	١٧	للبصـــير	البصـــير
٦	٥	والصفات	الصـــفات
٦	٧	والاستيحاء	والاستحياء
٣١	١	الوحـــدة	الوحدة
٣٥	١٨	احدهما	احداهما :
٤١	٥	الادواك	الادراك
٤٩	١٨	المتحيز	المتحيزية
٥٠	٤	قترير	تقرير
٥٨	١٣	بالجمهـــة	بالجهة
٦٥	٥	لولا	ولولا
٧٢	٢١	خلاء	وخلاء
٧٣	١	تغالى	— تعالى —
٧٣	١٣	مصانع	الصـــانع
٧٤	٦	الخادس	الخامس
٧٩	١٥	ومن(٣) وعلى	وعلى (٣)
٨١	١٢	تكرن	تكون
٨٢	١٤	تقريونا	تقريرنا
٨٢	٦	محاديثا	محايثا
٨٣	٢٠	وافع	ورافع
٨٩	٧	بديهىء ء	بديهى
٩٠	٢	يصبح	يصـــح
٩٢	١٠	لسكنه	لكنه

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطأ	الصواب
٩٦	٧	قاتم	قائم
١٠١	١٢	التوفيق	التوفيق(٥)
١١١	٨	خلقه	خلقة
١٢٠	٧	فلا	فلان
١٢٤	٣	مجال	محالٌ
١٢٥	١٧	بحيرى	بخيرى
١٣٦	١٩	محوفا	مخلوقا
١٨٣	١	الاحتزاز	الاحتراز
١٨٨	١٢	ونا	وأنا
١٩١	١١	منتقص	متنقص
١٩٧	٨	ففدت	ففقدت
٢٢٦	السطر الأخير	دسنتى	وسنتى
٢٤٠	١٨ — ٢٠	الخ الصواب : ١٥ ، ١٦ الى ٢٢	
٢٥٤	٧	موالى	موالى
٢٥٠	٦	يستأننوك	يستأذنونك
٢٦٣	٦	ليس جسما	هو جسم

المطالب العالية

من

العلم الإلهي

وهو المسمى في لسان اليونانيين باثولوجيا
وفي لسان المسلمين علم الكلام أو الفلسفة الإسلامية

تأليف

الإمام فخر الدين الرازي

محمد بن عمر بن الحسين المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

تحقيق

الدكتور أحمد حجازي السقا

تسعة أجزاء في ثلاثة مجلدات